

A. H.

Jesuit-Krauss-McCormick Library

BR165 .H289m

Harnack, Adolf von, 1851-1930. MAIN

Die Mission und Ausbreitung des Christen



3 9967 00093 0615

Die Mission und Ausbreitung
des Christentums in den
ersten drei Jahrhunderten

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig

ACCESSION NUMBER

24039

SHELF NUMBER

BR
165
H 289

The Virginia Library

McCormick

Theological Seminary

of the

Presbyterian Church, Chicago.

From the *Handy McCormick* Fund.

RECEIVED

DIE
MISSION UND AUSBREITUNG
DES CHRISTENTUMS

IN DEN
ERSTEN DREI JAHRHUNDERTEN

VON
ADOLF HARNACK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1902

MISSION UND VERBREITUNG
DES CHRISTENTUMS

GEHT VON FOLGENDEN
MICHIG MAYER

21585

VERLAG ANTON
KORRIG
WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.
VERLAG ANTON

BR
165
H289m

Meiner Mutter

Vorrede.

Die Mission und Ausbreitung der christlichen Religion in den ersten drei Jahrhunderten ist monographisch bisher nicht beschrieben worden. Wir besitzen für die älteste Epoche der Kirchengeschichte Darstellungen der dogmengeschichtlichen Entwicklung und des Verhältnisses von Kirche und Staat — unter den letzteren die vortreffliche von Neumann —, aber die Missionsgeschichte ist vernachlässigt geblieben. Die Schwierigkeit der Erhebung und der Abgrenzung des Stoffs und die noch größeren Schwierigkeiten, das geographisch-statistische Material zu sammeln und zu sichten, mögen abgeschreckt haben. Der auf den folgenden Blättern dargebotene erste Versuch bittet um freundliche Beurteilung. Die Nachfolger — an solchen wird es nicht fehlen — werden es besser machen können. Zur Erläuterung habe ich einige Bemerkungen vor auszuschicken:

Die älteste Missionsgeschichte der Kirche ist unter Legenden begraben oder vielmehr durch eine tendenziöse Geschichte ersetzt worden, die sich in wenigen Jahrzehnten in allen Ländern des Erdkreises abgespielt haben soll. An dieser Geschichte ist mehr als tausend Jahre hindurch gearbeitet worden — denn die Legendenbildung in Bezug auf die apostolische Mission beginnt schon im ersten Jahrhundert und hat noch im Mittelalter, ja bis in die Neuzeit hinein geblüht; ihre Wertlosigkeit ist jetzt allgemein anerkannt. Ich habe diese Geschichte in meiner Darstellung kaum gestreift; denn die kritische Untersuchung der Quellen ist durchweg als vollzogen vorausgesetzt. Alles das, was hier aus den apokryphen Apostelgeschichten, den provinzialen und lokalen Kirchenlegenden, aus den Bischofslisten und den Märtyrerakten

nicht aufgenommen bez. nicht erwähnt ist, ist als unbrauchbar weggelassen; aber in Bezug auf das zuverlässige Material ist Vollständigkeit angestrebt. Wirkliche Schwierigkeiten boten nur die Märtyrer-Akten und -Überlieferungen. Eine oder die andere Stadt ist aus ihnen meinen Listen vielleicht noch hinzuzufügen; aber ihre Zahl ist sicher eine sehr geringe. Leider versagen die Inschriften fast ganz; denn datierte christliche Inschriften aus der vorkonstantinischen Zeit sind selten, bei den nicht-datierten aber ist Sicherheit, daß eine Inschrift dem dritten Jahrhundert angehört und nicht dem vierten, nur in wenigen Gruppen von Fällen zu erreichen. Für eine umfangreiche Klasse ferner kann der christliche Ursprung nur vermutet, aber zur Zeit noch nicht bewiesen werden.

Da das apostolische Zeitalter der Kirche in seinem ganzen Umfange unter den Gesichtspunkt der Missionsgeschichte fällt, so könnte man eine ausführliche Darstellung desselben hier erwarten. Eine solche ist nicht gegeben; man findet sie in vielen Werken, vor allem bei Weizsäcker; ich habe nach ihm Paulus als Missionar nicht noch einmal schildern wollen, sondern mich auf Grundzüge beschränkt. Was geboten ist, muß sich selbst rechtfertigen. Der Versuch, in einer Folge von Längsschnitten den Problemen gerecht zu werden, schien mir hier am Platze, nicht nur um Wiederholungen zu vermeiden, sondern vor allem um die Hauptlinien und die Hauptkräfte der christlichen Religion einheitlich und scharf hervortreten zu lassen. Die einzelnen Kapitel sind so gefaßt, daß sie für sich gelesen werden können; aber die Einheitlichkeit des Ganzen hat dadurch, hoffe ich, nicht gelitten.

Die für diese Darstellung der alten christlichen Missionsgeschichte gewählte Basis ist nur so breit, als meine allgemeinen Geschichts- und Religionskenntnisse reichen, also recht schmal. Man suche daher in dem Buche nicht Aufschlüsse über die griechische und römische Religionsgeschichte, über uralte Mythen und über neue Kulte, über Rechtsverhältnisse und Administrationen: darüber wissen andere besser Bescheid. Ich habe mich seit Jahrzehnten lediglich bemüht, die Zäune, die uns trennen, zu entfernen und von den Nachbarn soviel zu lernen als nötig ist, um

das richtige Maß der Erscheinungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte nicht zu verfehlen und Abgeleitetes nicht für Originales auszugeben.

Was die antike Geographie und Statistik betrifft, so habe ich von den einschlagenden Untersuchungen eingehender Kenntnis genommen, als das Buch es verrät. Leider ergeben die Arbeiten zur Bevölkerungsstatistik des Altertums so widersprechende und daher unbrauchbare Resultate, daß ich zuletzt, verzweifelnd, nahezu alles beiseite gelassen habe. Nur ein kleiner Rest absoluter Statistik ist im ersten Kapitel des ersten Buchs und in den Schlußausführungen stehen geblieben. Nach den Karten im *Corpus Inscriptionum Latinarum*, den Kärtchen im 5. Bande der „Römischen Geschichte“ Mommsens, nach Kiepert's „*Formae orbis antiqui*“, soweit dieselben erschienen sind, und einigen anderen Hilfsmitteln habe ich die Städte und Plätze identifiziert und keine Ortschaft, die ich dort nicht gefunden habe — von ein paar vorstädtischen Dörfern abgesehen —, ohne Bemerkung aufgenommen. Ursprünglich hatte ich die Absicht, dem Buche Karten beizugeben, und habe nur ungern darauf verzichtet. Aber ich mußte mich davon überzeugen, daß sie, wie man es auch anfinde, ein falsches Bild bieten müssen; denn unser Material ist bis zum Jahre 325 für die verschiedenen Provinzen zu ungleich, mit der Eintragung lediglich der Städte, in denen Christen vor Konstantin nachweisbar sind, ist wenig gewonnen, und die Dichtigkeit der Christen in den verschiedenen Provinzen durch Farben anzugeben, habe ich nicht gewagt. Erst für das 4. Jahrhundert lassen sich Karten zeichnen, und dabei kann auf die frühere Geschichte Rücksicht genommen werden. — Auf die Einteilung der Provinzen und den Wechsel der Einteilungen hatte ich kaum irgendwo Anlaß, einzugehen. Eine Darstellung der Verfassungsgeschichte der Kirche darf sie nicht bei Seite lassen, aber ich habe Fragen der Verfassung nur herbeigezogen, wo es unvermeidlich war. Überhaupt war mein Absehen darauf gerichtet, mich so kurz wie möglich zu fassen, die Grenzen der Aufgabe scharf zu ziehen und längst Erledigtes nicht um der Vollständigkeit oder um der Bequemlichkeit des Lesers willen noch einmal

zu erörtern. Die Ausbreitungsgeschichte des Christentums in den einzelnen Provinzen ist nur in Umrissen gegeben. Wer hier tiefer eindringen will, muß mit Ramsay in Phrygien oder mit den französischen Gelehrten in Afrika graben oder sich mit Duchesne in die alten Bischofslisten versenken, freilich — für die ersten drei Jahrhunderte wird die Ausbeute über das hier Gebotene hinaus gering sein.

Die litterarischen Quellen, welche uns für die älteste Missionsgeschichte des Christentums zu Gebote stehen, sind lückenhaft, aber wie umfangreich sind sie, wenn man sie mit dem vergleicht, was für die Geschichte der anderen Religionen im römischen Reiche vorhanden ist! Sie ermöglichen den Versuch einer zusammenhängenden und in allen Hauptpunkten geschlossenen Darstellung der Mission und Ausbreitung der christlichen Religion, und sie gestatten ein begründetes Urteil darüber, warum diese Religion im Reiche zum Siege gekommen ist und wie dieser Sieg beschaffen war. Eine Reihe von Fragen freilich bleibt ungelöst; zu ihnen gehören auch solche, an die jeder zuerst denkt, wenn er der Missionsgeschichte näher tritt.

Einige früher von mir verfaßte Abhandlungen zur Missionsgeschichte sind in erweiterter und verbesserter Gestalt in dieses Buch aufgenommen worden. Ich habe sie an ihrem Orte kenntlich gemacht.

Meinem verehrten Freunde, Professor Imelmann, spreche ich herzlichen Dank aus für den wirksamen Anteil, den er während der Drucklegung an diesen Blättern genommen hat.

Berlin, den 4. September 1902.

A. Harnack.



Inhaltsübersicht.

Erstes Buch:

Einleitung.

Seite

Erstes Kapitel: Das Judentum, seine Verbreitung und Entschränkung	1
Zweites Kapitel: Äußere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion	12
Drittes Kapitel: Innere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion (der religiöse Synkretismus).	16
Viertes Kapitel: Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien	25
Fünftes Kapitel: Der Übergang von der Juden- zur Heidenmission .	30
Exkurs: Das angebliche Apostelkonzil zu Antiochien . .	52

Zweites Buch:

Die Missionspredigt in Wort und Tat.

Einleitung	61
Erstes Kapitel: Religiöse Grundzüge der Missionspredigt	62
Zweites Kapitel: Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung	72
Exkurs: Der Kampf gegen die Dämonen	92
Drittes Kapitel: Das Evangelium der Liebe und Hülfeleistung. . .	105
Grundlegendes. — Einleitung S. 105. — (1) Das Almosen überhaupt und seine Verbindung mit dem Kultus S. 112. — (2) Die Unterstützung der Lehrer S. 114. — (3) Die Unterstützung der Witwen und Waisen S. 115. — (4) Die Unterstützung der Kranken, Schwachen, Armen und Arbeitsunfähigen S. 116. — (5) Die Sorge für die Gefangenen und in den Bergwerken Schmachthenden S. 118. — (6) Die Sorge für die zu begrabenden Armen und die Verstorbenen überhaupt S. 120. — (7) Die Sorge für die Sklaven S. 121. —	

(8) Die Sorge bei großen Kalamitäten S. 124. — (9) Arbeitsnachweis und Recht auf Arbeit in den Gemeinden S. 126. — (10) Die Sorge für zugereiste Brüder (Gastfreundschaft) und für arme oder gefährdete Gemeinden S. 128.	
Viertes Kapitel: Die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernstes und der Heiligkeit	148
Fünftes Kapitel: Die Religion der Autorität und der Vernunft, der Mysterien und der transcendentalen Erkenntnisse	161
Sechstes Kapitel: Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit)	177
Exkurs: Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner.	197
Siebentes Kapitel: Die Religion des Buchs und der erfüllten Geschichte	204
Achtes Kapitel: Der Kampf gegen den Polytheismus und Götzendienst.	210
(1) Der grobe Götzendienst S. 210. — (2) Die mit dem Götzendienst verflochtene Philosophie S. 213. — (3) Die Menschenvergötterung und der Kaiserkultus, Heroen und Engel S. 214. — (4) Theater, Spiele und Feste S. 217. — (5) Luxus S. 219. — (6) Das mit dem Heidentum verflochtene Berufsleben (Handwerker, Astrologen, Magier und Lehrer der Wissenschaften, Handel, Beamte, Militär; heidnische Redensarten und Schwüre) S. 219.	
Schlußbetrachtung: Die volle Ausgestaltung des Christentums als synkretistische Religion	225

Drittes Buch:

Die Missionare; Modalitäten und Gegenwirkungen der Mission.

Erstes Kapitel: Die christlichen Missionare	230
(1) Der Begriff „Apostel“ nach den ältesten Schriften S. 230. — (2) Apostel, Propheten und Lehrer bei den Juden S. 237. — (3) Apostel, Propheten und Lehrer als Einheit S. 242. — (4) Apostel S. 253. — (5) Propheten S. 257. — (6) Lehrer (charismatische und nicht charismatische) S. 258. — (7) Nicht-berufsmäßige Missionare S. 266.	
Exkurs: Reisen; brieflicher und litterarischer Austausch	268
Zweites Kapitel: Missionsmethoden; die Taufe; Eingriffe in das häusliche Leben.	273

	Seite
Drittes Kapitel: Die Namen der Gläubigen	286
Exkurs I: <i>Φίλοι</i>	300
Exkurs II: Die Rufnamen der Christen	304
Viertes Kapitel: Die Gemeindebildung in ihrer Bedeutung für die Mission; der Bischof	309
Exkurs: Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius bis Konstantin	319
Fünftes Kapitel: Gegenwirkungen	342
(1) Die Verfolgungen S. 342. — (2) Urteile der Gegner; litterarische Angriffe S. 349.	
Schlußbetrachtung: Motive und Gegenmotive für die Annahme der christlichen Religion	357

Viertes Buch:

Die Verbreitung der christlichen Religion.

Erstes Kapitel: Zeugnisse allgemeiner Art über den Umfang und die Stärke der Verbreitung des Christentums. Die Hauptstadien der Missionsgeschichte	360
Zweites Kapitel: Zur intensiven Verbreitung	376
(1) Die gebildeten Stände (Vornehme und Beamte) S. 376. — (2) Der Kaiserhof S. 381. — (3) Das Militär S. 388. — (4) Die Frauen S. 395.	
Drittes Kapitel: Die Verbreitung des Christentums bis z. J. 325 . .	408
(I) Orte, in denen christliche Gemeinden bez. Christen bereits im 1. Jahrh. (vor Trajan) nachweisbar sind.	409
(II) Orte, in denen christliche Gemeinden vor d. J. 180 (Tod des Marc Aurel) nachweisbar sind	411
(III) Orte, in denen christliche Gemeinden vor d. J. 325 (Concil von Nicäa) nachweisbar sind, nebst einer kurzen Geschichte der Ausbreitung der christlichen Religion in den einzelnen Provinzen .	413
(1) Palästina.	413
(2) Phönicien	427
(3) Cölesyrien	430
(4) Cypern	440
(5) Edessa und die östlichen Gebiete (Mesopotamien, Persien, Parthien, Indien).	440
(6) Arabien	445
(7) Ägypten und die Thebais, Libyen und die Pentapolis . . .	448
(8) Cilicien	459

	Seite
(9) Kleinasien	461
Allgemeines S. 461. — (A) Kappadocien S. 468. — (B) Armenien, Diospontus, Paphlagonien, Pontus Polemoniakus S. 470. — (C) Bithynien S. 477. — (D) Galatien, Phrygien und Pisidien mit Lycaonien S. 478. — (E) Asien, Lydien, Mysien und Karien S. 484. — (F) Lycien, Pamphylien und Isaurien S. 486.	
(10) Kreta und die Inseln	487
(11) Thracien, Macedonien, Dardanien, Epirus, Thessalien, Griechenland	488
(12) Mösien und Pannonien, Noricum und Dalmatien	491
(13) Nord- und Nordwestküste des Schwarzen Meeres	493
(14) Rom, Mittel- und Unteritalien, Sicilien und Sardinien	493
(15) Oberitalien und die Romagna	504
(16) Gallien, Belgien, Germanien und Rätien	506
(17) England	512
(18) Afrika, Numidien, Mauretanien, Tripolitana	513
(19) Spanien	528
Anhang: Die Verbreitung des Christentums und die Verbreitung des Mithrasdienstes	534
Viertes Kapitel: Ergebnisse	537
—————	
Sachregister	547
Geographisches Register	550

Berichtigungen.

S. 2 not. 2 Z. 3 u. 5 l. Cilicien. — S. 23 not. 1 Z. 6 l. *ἐστίν*. — S. 156 not. 2 Z. 2 l. *ὁργὰς*. — S. 190 Z. 15 l. Hippolyt. — S. 263 Z. 12 l. excelsum. — S. 394 not. 9 l. Pontus. — S. 420 Z. 12 u. S. 424 Z. 13 v. u. l. Maximianopolis.

Erstes Buch.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Das Judentum, seine Verbreitung und Entschränkung.

Die Synagogen in der Diaspora sind nicht nur, wie Tertullian bezeugt, die „fontes persecutionum“ für die jugendliche Christenheit gewesen, sondern zugleich auch die wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung und das Wachstum christlicher Gemeinden im Reiche. Das Netzwerk der Synagogen stellt die Mittelpunkte und Linien der christlichen Propaganda im voraus dar. Die Mission der neuen Religion, im Namen des Gottes Abrahams und Moses' unternommen, fand bereits ein für sie bestelltes Feld.

Eine Übersicht über die Verbreitung des Judentums in den Anfängen unserer Zeitrechnung ist öfters gegeben worden, zuletzt mit besonderer Sorgfalt von Schürer.¹⁾ Uns interessieren hier folgende Punkte:

(1) Juden gab es in den meisten, jedenfalls in allen am Mittelmeer und in dessen Umgebungen gelegenen Provinzen des römischen Reichs sowie am schwarzen Meere, östlich über Syrien hinaus in kompakten Massen in Mesopotamien, Babylonien und Medien.²⁾

¹⁾ Geschichte des jüdischen Volks, Bd. III³, S. 1—38.

²⁾ Zusammenfassende Zeugnisse über die Verbreitung des Judentums im Reich stehen bei Philo (Legat. 36 und Flacc. 7), in der Apostelgeschichte (2, 9 ff.) und bei Josephus (Bell. II, 16, 4; VII, 3, 3; Apion II, 39). Die Behauptung des Josephus: *οὐκ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ἡμετέραν ἔχων*, ist schon mehr als 200 Jahre früher von einem jüdischen Sibyllen-Orakel ausgesprochen worden (Orak. III, 271: *πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θαλάσσα*). Ein bereits im J. 139/138 vor Chr. abgefaßtes Rundschreiben des römischen Senates zum Schutz der Juden ist an die Könige von Aegypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien, ferner nach Samspame

(2) Am zahlreichsten waren sie in Syrien¹⁾, sodann in Ägypten (in allen Nomen bis nach Ober-Ägypten hinauf), in Rom und den kleinasiatischen Provinzen.²⁾ Wie stark sie in alle lokalen Verhältnisse eingedrungen waren, zeigen besonders die auf das letztgenannte Gebiet sich beziehenden Zeugnisse. Hier sowie am Nordufer des schwarzen Meeres haben sie auch an den Religionsmischungen Teil genommen (Kult „des höchsten Gottes“ und des Gottes „Sabbatistes“), und für Syrien ergibt sich dasselbe, wenn auch nicht so deutlich aus direkten Zeugnissen, so doch indirekt aus der Vorgeschichte des christlichen Gnosticismus. In Afrika von der Proconsularis bis nach Mauretanien waren sie an der Küste nicht spärlich.³⁾ In Lyon scheint es zur Zeit des

(Amisus?), Sparta, Sikyon (im Peloponnes), Delos, Samos, der Stadt Gortyna, Karien mit Myndus, Halikarnass und Knidus, nach Kos und Rhodus, der Landschaft Lycien mit Phaselis, Pamphylien mit Side, der phöniciischen Stadt Aradus und nach Cyrene und Cypern gerichtet. Bereits z. Z. des Sulla hat Strabo geschrieben (bei Josephus, Antiq. XIV, 7, 2): *εἰς πᾶσαν πόλιν ἢ θη παρεληλυθῆαι, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ἡραδίως εὐρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδέχεται τοῦτο τὸ φῶλον μὴδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ*. Für die intensive Verbreitung des Judentums ist das Zeugnis Seneca's besonders lehrreich (bei August., de civit. dei VI, 11): „cum interim usque eo scleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt.“

¹⁾ Besonders die große Anzahl der Juden in Antiochien wird hervorgehoben.

²⁾ Philo, Legat. 33: *Ἰουδαῖοι καθ' ἐκάστην πόλιν εἰσὶ ἀμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας*. Das „ἐκάστην“ empfängt seine Bestätigung durch zahlreiche partikulare Zeugnisse, für Cicilien z. B. durch Epiphanius (haer. 30, 11). Hier heißt es von dem „Apostel“, der vom jüdischen Patriarchen gesandt war, um in Cicilien bei den Juden die Abgaben zu sammeln: *ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἐκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιθέματα κτλ. εἰσέπραττεν*. — Über die Verbreitung des Judentums in Phrygien und den Nachbarprovinzen (auch in dem innersten Gebiete) s. die beiden großen Werke von Ramsay. „The cities and bishoprics of Phrygia“ und „Historical Geography of Asia Minor“, sowie desselben Aufsatz im „Expositor“ 1902 Jan.: „The Jews in the Graeco-Asiatic cities“. Wo in jenen Gegenden Inschriften in größerer Zahl gefunden worden sind, sind stets jüdische unter ihnen. Welche Rolle das jüdische Element in dem pisidischen Antiochien gespielt hat, zeigt Act. 13. s. besonders v. 44 und v. 50 (*οἱ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβόμενας γυναῖκας τὰς εὐσχημόνας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως*). Aus dem Martyrium des Polykarp und des Pionius geht die Bedeutung des jüdischen Elements in Smyrna hervor: das Straßenbild der Stadt war an jüdischen Feiertagen ein verändertes. „Von der Ausdehnung und der Bedeutung der Juden Kleinasiens zeugt u. a. der Versuch, den unter Augustus die jonischen Griechenstädte, es scheint nach gemeinschaftlicher Verabredung, machten, ihre jüdischen Gemeindengenossen entweder zum Rücktritt von ihrem Glauben oder zur vollen Übernahme der bürgerlichen Lasten zu nötigen“ (Mommse n., Röm. Gesch. V. S. 489 f.).

³⁾ S. Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine (Rev. des Études juives, 1902). Jüdische Gemeinschaften sind nachgewiesen für Kar-

Irenäus nicht viele Juden gegeben zu haben.¹⁾ Doch können sie im südlichsten Gallien, wie spätere Quellen beweisen, nicht spärlich gewesen sein, und in Spanien waren sie zahlreich und mächtig, wie aus den Beschlüssen der Synode von Elvira um das J. 300 hervorgeht. Endlich werden wir annehmen dürfen, daß sie in der älteren Kaiserzeit in Italien — abgesehen von Rom und Süditalien, wo sie sehr verbreitet waren — nicht eben zahlreich gewesen sind, wenn auch einzelne Synagogen selbst in Oberitalien damals nicht fehlten. Es folgt das aus der Kulturgeschichte Italiens und wird durch die Tatsache bestätigt, daß alte jüdische Inschriften außerhalb Roms und Süditaliens selten bez. unsicher sind.

(3) Ziffermäßig läßt sich die Menge der Juden in der Diaspora nur schlecht bestimmen. Was wir an Zahlangaben besitzen, ist folgendes: Von den Juden in Babylonien sagt Josephus, es seien „nicht wenige Myriaden“, bez. „unzählige Myriaden“ daselbst.²⁾ Derselbe erzählt³⁾, in Damaskus seien zur Zeit des großen Kriegs 10000 Juden niedergemetzelt worden; an einer anderen Stelle (in demselben Buch) schreibt er „18 000“. ⁴⁾ Von den fünf Stadtteilen Alexandriens hießen nach Philo ⁵⁾ zwei „die jüdischen“, weil sie größtenteils von Juden bewohnt waren; doch fanden sich Juden auch in anderen Stadtteilen. Philo schätzt ihre Gesamtzahl in Ägypten (bis an die Grenzen Äthiopiens⁶⁾) auf nicht weniger als 100 Myriaden = eine Million.⁶⁾ Bereits in der Zeit Sullas bildeten die Juden der Cyrenaica nach Strabo⁷⁾ eine der vier Klassen der Bevölkerung (neben Bürgern, Bauern und Metöken). In dem großen Aufstand unter Trajan sollen sie 220 000 Ungläubige daselbst hingeschlachtet haben⁸⁾; zur Rache wurden von Marcus Turbo „viele Myriaden“ von ihnen getötet.⁹⁾ Die Juden-Revolution erstreckte sich auch auf Cypern; dort sollen 240 000 Nicht-Juden von ihnen gemordet worden sein.¹⁰⁾ In Bezug auf die Anzahl der Juden in Rom finden wir die Angaben, daß im J. 4 vor Chr. 8000 römische Juden eine aus

thago, Naro, Hadrumet, Utica, Hippo, Simittu, Volubilis, Cirta, Auzia, Sitifis, Caesarea, Tipasa, auch in Oea.

¹⁾ Daher kennt er auch allem Anschein nach keine Judenchristen aus eigener Anschauung.

²⁾ Antiq. XV, 3, 1 bez. XI, 5, 2. Nach Antiq. XII, 3, 4 hat Antiochus der Große 2000 Familien aus der Zahl dieser Juden in Phrygien und Lydien angesiedelt.

³⁾ Bell. Jud. II, 20, 2. — ⁴⁾ A. a. O. VII, 8, 7. — ⁵⁾ In Flacc. 8.

⁶⁾ In Flacc. 6. — ⁷⁾ Bei Josephus, Antiq. XIV, 7, 2.

⁸⁾ Dio Cassius LXVIII, 32. — ⁹⁾ Euseb., h. e. IV, 2.

¹⁰⁾ Dio Cassius l. c. Ebenderselbe erzählt (LXIX, 14), in dem Barkochba-Aufstand seien 580 000 Juden in Palästina gefallen.

Palästina kommende Judendeputation verstärkt haben¹⁾, ferner daß, als Tiberius die ganze Judenschaft aus Rom verwies (J. 19 nach Chr.), 4000 waffenfähige Juden nach Sardinien deportiert worden seien. Die letztere Notiz ist deshalb besonders beachtenswert, weil sie sowohl von Tacitus als auch von Josephus überliefert wird.²⁾ Tiberius hat den Befehl nach dem Sturze Sejan's wieder zurückgenommen³⁾, und die Juden wurden sofort wieder zahlreich in Rom⁴⁾; aber unter Claudius im J. 49 wurde die Ausweisung erneuert, der Befehl jedoch bald zurückgezogen, da seine Durchführung bedenklich schien, und auf ein Verbot der religiösen Versammlungen beschränkt.⁵⁾ In Rom wohnten die Juden besonders in Trastevere, aber auch in anderen Stadtteilen waren sie zu finden, wie denn auch jüdische Kirchhöfe an sehr verschiedenen Stellen in der Stadt aufgedeckt worden sind.

Überblickt man diese Zahlangaben⁶⁾, so sind nur zwei von Bedeutung, nämlich erstlich die Philo's, daß die ägyptischen Juden nicht weniger als eine Million stark gewesen sind. Philo's verhältnismäßig genaue Ausdrucksweise (*οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες*

¹⁾ Josephus, Antiq. XVII, 11, 1; Bell. II, 6, 1.

²⁾ Eine Differenz ist aber insofern vorhanden, als Josephus (Antiq. XVIII, 3, 5) nur von Juden spricht, Tacitus (Annal. II, 85) aber schreibt: „Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.“ Die Ausweisung wird auch von Sueton (Tiber. 36) berichtet: „Externas caeremonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis ejusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent.“

³⁾ Philo, Legat. 24. — ⁴⁾ Dio Cass. LX, 6: *πλεονάσαντες αὐθις*.

⁵⁾ Die Quellen widersprechen sich hier: Die Apostelgeschichte (18, 2), Sueton (Claud. 25) und Orosius (VII, 6, 15) — der letztere unter irrtümlicher Berufung auf Josephus, der über den Vorgang schweigt — sprechen von einem förmlichen (und durchgeführten) Ausweisungsbefehl, Dio Cassius aber (LX, 6) schreibt: *τοὺς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὐθις, ὥστε χαλεπῶς ἀνένει ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰσχρῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δι᾽ πατριῷ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι*. Zwei so treffliche Zeugen wie Lucas und Sueton durch Dio Cassius zu beseitigen, geht m. E. nicht an. Auch Schürer's Ausweg (III S. 32), eine bloß beabsichtigte Ausweisung anzunehmen, befriedigt noch nicht. Der Befehl muß wirklich ergangen, sehr bald aber, nachdem die Juden Garantien gegeben hatten, durch das Versammlungsverbot ersetzt worden sein.

⁶⁾ Eine Reihe von Zahlen, die Josephus sonst noch angibt, habe ich bei Seite gelassen, da sie ganz unbrauchbar sind.

ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας), zusammengehalten mit der Tatsache der pünktlich geführten Steuerlisten in Ägypten, macht es wahrscheinlich, daß wir es hier mit keiner phantastischen Zahl zu tun haben. Auch erscheint die Zahl selbst nicht zu hoch, wenn man bedenkt, daß die ganze Judenschaft Alexandriens mit eingeschlossen ist. Da die Bevölkerung Ägyptens (z. Z. des Vespasian) 7—8 Millionen Seelen betragen hat, so wird die Judenschaft ein Siebentel oder ein Achtel (etwa 13 %) ausgemacht haben.¹⁾ Nur für Syrien werden wir einen noch höheren Prozentsatz jüdischer Bevölkerung annehmen müssen²⁾; in allen anderen Provinzen des römischen Reichs wird ihre Zahl geringer gewesen sein.

Die zweite Stelle von Belang ist die Angabe, daß Tiberius 4000 weaffenfähige Juden nach Sardinien deportiert hat — Juden, nicht Juden und Ägypter, wie Tacitus sagt; denn das bestimmte Zeugnis des Josephus wird hier durch Sueton unterstützt (s. o.), der zuerst auch von Juden und Ägyptern spricht, dann aber spezialisierend hinzufügt: „Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit.“ Viertausend weaffenfähige Männer entspricht einer Gesamtzahl von mindestens 10 000 Menschen.³⁾ So groß etwa war damals die Judenschaft in Rom. Diese Berechnung stimmt freilich schlecht zu der an-

¹⁾ Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 578. Pietschmann in Pauly-Wissowa's Encyklop. I Col. 990f. Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt S. 258f., bezweifelt die Angabe des Josephus (Bell. II, 16, 4), die ägyptische Bevölkerung sei zur Zeit Nero's 7½ Millionen Seelen stark gewesen, und will nur etwa 5 Millionen gelten lassen. Einen durchschlagenden Grund gegen Josephus hat er nicht angeführt. Da er aber auch Philo's Nachricht, die ägyptische Judenschaft sei eine Million Seelen stark gewesen, für übertrieben hält, so wird auch er gegen die Annahme, die Judenschaft Ägyptens habe etwa 13 % der Gesamtbevölkerung betragen, nichts einwenden. Die Größe der Stadt Alexandrien schätzt Beloch (einschließlich der Sklaven) auf etwa eine halbe Million. Unter ihnen werden gegen 200 000 Juden gewesen sein, da die Judenschaft Alexandriens etwa zwei Fünftel der Bevölkerung betrug.

²⁾ Josephus, Bell. VII, 3, 3: *Τὸ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέρσπαται τοῖς ἐπιχωρίοις, πληεῖστον δὲ τῇ Συρίᾳ.* Beloch (S. 242 ff., 507) schätzt die Bevölkerung Syriens z. Z. des Augustus auf etwa 6 Millionen, z. Z. des Nero auf etwa 7 Millionen, die Antiochiens auf nahe 300 000 freie Einwohner (z. Z. des Augustus). Da der Prozentsatz der Juden in Syrien (und speziell in Antiochien) größer war als der in Ägypten (etwa 13 %), so ist für Syrien z. Z. Nero's sicher mehr als eine Million Juden anzunehmen.

³⁾ Ich setze dabei voraus, daß, wie bei jeder eingewanderten Bevölkerung, die Zahl der Männer sehr viel größer gewesen ist als die der Frauen, rechne zu den 4000 weaffenfähigen Männern noch 2000 Knaben und Greise männlichen Geschlechts und nehme ca. 4000 Personen weiblichen Geschlechts an.

deren Nachricht, 23 Jahre früher hätten 8000 römische Juden eine palästinensische Deputation verstärkt. Josephus hat entweder die jüdische Kopfzahl hier eingesetzt oder er hat sehr stark übertrieben. In Bezug auf die Bevölkerung der Stadt Rom zur Zeit des Augustus (5 vor Chr.) ist die Zahl von 320 000 Plebejern männlichen Geschlechts über zehn Jahre die zuverlässigste Angabe. Diese Zahl führt bei der notorischen Minorität der Frauen in Rom auf etwa 600 000 Einwohner (ohne die Sklaven).¹⁾ Die etwa 10 000 Juden repräsentierten also ihnen gegenüber etwa den 60. Teil der Bevölkerung.²⁾ Tiberius hat die Gewaltmaßregel, sie auszuweisen, noch gewagt; Claudius hat, dreißig Jahre später, das Experiment zu wiederholen versucht, aber nicht durchzuführen vermocht.

Daß die Judenschaft in Rom nach der Zeit der großen Aufstände und Kriege unter Vespasian, Titus, Trajan und Hadrian noch erheblich gewachsen ist, ist schwerlich anzunehmen; denn in vielen Provinzen des Reichs waren die Juden dezimiert, und das mußte einen Rückschlag auf die Judenschaft in Rom ausüben. Bestimmtes ist jedoch nicht bekannt.

Betrug die Judenschaft in Ägypten etwa eine Million, in Syrien noch etwas mehr; rechnet man auf Palästina etwa 700 000 Juden — heute leben dort etwa 600[650]000 Menschen; s. Bädcker's Palästina, 1900 S. LVII —, so wird man jedenfalls nicht zu hoch greifen, wenn man die Juden in allen übrigen Gebieten (die kleinasiatischen, griechischen, die in der Cyrenaica, ferner in Rom, Italien, Gallien und Spanien etc.) zusammen auf etwa anderthalb Millionen anschlägt. Es ergibt sich also eine Gesamtsumme von etwa 4—4½ Millionen Juden. Eine sehr auffallende und auf den ersten Blick alle Bevölkerungsberechnungen in Frage stellende Beobachtung ist es nun aber, daß — nach Beloch — die Bevölkerung im ganzen römischen Reich zur Zeit des Todes des Augustus etwa 54 Millionen betragen haben soll und daß doch die Juden im Reich um diese Zeit nicht unter 4—4½ Millionen geschätzt werden können. Selbst wenn man die Beloch'sche Ziffer auf 60 Millionen erhöht, wie können die Juden 7% der ganzen Bevölkerung betragen haben? Entweder ist unsere Berechnung falsch — Irrtümer sind auf diesem Gebiete fast unvermeidlich — oder die Propaganda des Judentums ist in den Provinzen eine sehr starke gewesen; denn aus der Fruchtbarkeit der Juden allein erklärt sich die hohe Zahl

¹⁾ Vgl. Beloch S. 292ff. Seine Zahl 500 000 scheint mir zu niedrig gegriffen.

²⁾ Mit den Peregrinen und Sklaven wird die Gesamtzahl auf etwa 8—900 000 zu veranschlagen sein (nach Beloch höchstens 800 000).

der Diaspora-Juden schlechterdings nicht. Man wird wohl annehmen haben, daß sehr zahlreiche „Heiden“, besonders stammverwandte Semiten niederen Standes scharenweise zur Religion Jahveh's übergegangen sind.¹⁾ Die Juden der Diaspora waren nur teilweise wirkliche Juden. War aber das Judentum im Reich wirklich so stark, daß es etwa 7 % der Bevölkerung zur Zeit des Augustus umfaßte, so begreift man erst seinen großen Einfluß und seine soziale Bedeutung. Auch für das Verständnis der Propaganda und Ausbreitung des Christentums ist es wichtig zu wissen, daß die Religion, unter deren „umbraculum“ es in die Welt hinaustrat, nicht nur intensiv sehr bedeutend war, sondern auch extensiv einen beträchtlichen Bruchteil der Bevölkerung umfaßte.

Unsere Übersicht wäre unvollständig, wenn wir nicht, sei es auch nur in aller Kürze, auf die Art der Propaganda des Judentums im Reich einen Blick würfen²⁾; denn das Christentum hat seinen Missionseifer mindestens zum Teil von dem Judentum geerbt. Bei der Propaganda des Christentums werde ich überall, wo die Mittel, welche gebraucht wurden, von den Juden übernommen sind, auf die jüdische Mission zurückkommen. Ich beschränke mich hier daher auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daß eine Religion, welche eine so starke Scheidewand zwischen sich und allen anderen Religionen aufrichtete und in ihrer praktischen Darstellung und in ihren Verheißungen so innig mit dem Volkstum verbunden war, einen so lebhaften Missionstrieb besessen und so große Erfolge erzielt hat, ist erstaunlich. Letztlich ist dies doch nicht aus Herrschsucht und Ehrgeiz zu erklären, sondern ist ein Beweis, daß das Judentum als Religion durch innere Umbildung bereits entschränkt war. Der Jude fühlte stolz, daß er der Welt etwas zu sagen habe und etwas bringen müsse, was die ganze Menschheit angehe — den **einen** geistigen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, und sein heiliges Sittengesetz —, und aus diesem Bewußtsein heraus (Röm. 2, 19f.) empfand er die Missionsverpflichtung. Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des **einen** Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichts; alles übrige trat ihr gegenüber zurück. Mochte es auch in vielen Fällen auf bloßen Seelenfang abgesehen sein (Matth. 23, 15): es war dem Judentum doch ernst damit, die stummen Götzen zu stürzen und die Heiden zur An-

¹⁾ Seit dem Edikt des Pius, welches die Beschneidung von Nichtjuden aufs strengste verboten hatte (vgl. auch schon das Edikt Hadrians), müssen die förmlichen Übertritte aufgehört haben oder ganz selten geworden sein; cf. Orig. c. Cels. II, 13.

²⁾ Man vgl. hier die Darstellung Schürer's, a. a. O. III³ S. 102ff.

erkennung des Schöpfers und Richters zu bewegen; die Ehre des Gottes Israels war dabei beteiligt.

Von hier aus ist eine Erscheinung zu beurteilen, welche mißdeutet wird, wenn man sie aus scheinbaren Analogien erklärt — die verschiedenen Stufen und Formen des jüdischen Proselytismus. In anderen Religionen stammen diese Differenzierungen in der Regel aus dem Bestreben, den Proselyten die sittlichen Ansprüche, welche die Religion stellt, zu erleichtern. Dieser Grund ist hier nicht, jedenfalls nicht allein, maßgebend gewesen, vielmehr blieb die sittliche Forderung unverändert. Entscheidend war, daß man die kultischen und zeremoniellen Forderungen herabsetzte, weil man die Anerkennung Gottes für die Hauptsache hielt. Die verschiedenen Arten des jüdischen Proselytismus ergaben sich fast ausschließlich aus dem verschiedenen Maße der Observation der gesetzlich-zeremoniellen Vorschriften. Erleichtert wurde freilich diese schöne Weitherzigkeit durch den Umstand, daß selbst der geborene Jude, sobald er den Boden Palästinas verlassen hatte, eigentlich nur ein Proselyt war; denn nicht nur der Opferkultus fiel für ihn fort, sondern auch viele andere Gebote konnten in der Fremde nicht oder doch nur sehr ungenügend beobachtet werden. Mit der inneren Neutralisierung, der der Opferkultus im Judentum bereits seit Menschenaltern allmählich — auch bei den Pharisäern — verfiel, traf die historische Situation zusammen, daß die bei weitem größere Hälfte der Anhänger dieser Religion unter Bedingungen lebte, die sie dem Opferkultus längst entfremdet hatten. Dies machte sie dann in der ganzen Peripherie ihres geistigen Daseins für fremde Kultweisheit und Philosophien zugänglich, und so entstanden die griechisch-jüdischen und die persischen Mischformen, die freilich in einigen Erscheinungen auch den Monotheismus in Frage stellten. Die Zerstörung des Tempels durch die Römer zerstörte in Wahrheit nichts: sie kann wie ein organisches Ereignis in der Geschichte dieser Religion aufgefaßt werden. Die Frommen täuschten sich, wenn sie die Wege Gottes an diesem Punkte für unbegreiflich hielten.

Im Reiche wußte man es längst nicht anders: die Juden haben eine bildlose Gottesverehrung, und sie haben keine Tempel. Mochte beides der rohen Masse noch anstößiger und verächtlicher sein als die Beschneidung, das Sabbathgebot, das Verbot des Schweinefleisches u. s. w. — auf die Gebildeten machte es einen tiefen Eindruck. Die jüdische Religion schien durch diese Züge, zusammen mit dem Monotheismus, auf die Stufe der Philosophie erhoben, und da sie doch Religion zugleich war, stellte sie einen Typus geistig-geistlichen Lebens dar, der allen verwandten Er-

scheinungen überlegen war. Es war im Grunde nicht künstliche Mache, wenn ein Philo und Josephus das Judentum als die philosophische Religion darstellten — diese Art Apologetik entsprach der Sache, wie sie empfunden werden mußte —, und als die philosophische Religion, ausgestattet zugleich mit „dem ältesten Buch der Welt“, hat das Judentum seine große Propaganda entfaltet. Was Josephus¹⁾ von den Zuständen in Antiochien erzählt: „Die Juden zogen dort fortwährend eine große Menge Griechen zu ihren Gottesdiensten heran und machten sie in gewissem Sinn zu einem Bestandteil ihrer selbst“ — gilt von der gesamten Mission des Judentums. Die Zugehörigkeit zum Judentum seitens der Griechen und Römer durchlief alle möglichen Grade der Stärke, von der abergläubischen Aufnahme einiger Riten an bis zur vollen Identität. „Gottesfürchtige“ Heiden wurde die Mehrzahl, Proselyten, d. h. wirklich Juden mit der Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten, gewiß nur wenige.²⁾ Unerläßlicher als selbst die Beschneidung war für die Aufnahme das Taufbad.

Alles dies ist für die der jüdischen Mission nachfolgende christliche von höchstem Belang gewesen; aber mindestens ebenso belangreich für sie war die empfindliche Lücke, welche die jüdische Missionspredigt ließ: ein wahrer Sohn Abrahams kann doch der Nicht-Jude mindestens in der ersten Generation nicht werden, sein Rang vor Gott bleibt ein untergeordneter, und darum bleibt es auch zweifelhaft, in welchem Maße der Proselyt — von den „Gottesfürchtigen“ nicht zu reden — an den herrlichen Zukunftsverheißungen teilhaben wird. Die Religion, welche diese Lücke ausfüllen wird, wird die jüdische Mission aus dem Felde schlagen.³⁾ Und wenn sie vollends verkündigt, die Letzten würden die Ersten werden, wenn sie die Freiheit vom „Gesetz“ für das Normale und Höhere erklärt, die Gesetzesbeobachtung aber — im günstigsten Fall — für das eben noch zu Duldende, wird sie Tausende gewinnen, wo die frühere Missionspredigt nur

¹⁾ Bell. VII, 3, 3.

²⁾ Wie sehr die Proselyten mit den geborenen Juden verschmolzen, darüber s. Euseb., h. e. I, 7.

³⁾ Über die Abnahme und das Zurücktreten der jüdischen Mission im Reiche nach der zweiten Zerstörung des Tempels sind m. W. zuverlässige Untersuchungen noch nicht angestellt worden. Daß das Judentum seit dieser Zeit seine Verbindung mit dem Griechentum lockert, um sie allmählich ganz aufzugeben, daß die jüdisch-griechische Literatur plötzlich ganz spärlich wird, um bald ganz aufzuhören, scheint mir eine sichere Tatsache. Aber ob hier nur die innere Versteifung des Judentums in Betracht kommt, oder ob auch andere Gründe, z. B. die wachsende Rivalität des Christentums, darüber wage ich kein Urteil.

Hunderte gewann.¹⁾ Der Propaganda der jüdischen Religion kam aber nicht nur ihr höherer innerer Wert zu gut, sondern auch die großen sozialen und politischen Vorteile, welche das Bekenntnis zu derselben brachte. Man vergleiche, was Schürer (a. a. O. III³ S. 56—90) über die innere Organisation der jüdischen Gemeinden in der Diaspora, ferner über ihre staatsrechtliche Stellung und bürgerliche „Gleichberechtigung“ ausgeführt hat²⁾, und man wird finden, wie vorteilhaft es im römischen Reiche war, zu einer jüdischen Gemeinde zu gehören. Spott und Geringschätzung hatte man als Jude unter Umständen allerdings zu ertragen, aber diese Unbill wurde wett gemacht durch die reichen Privilegien, die man als Anhänger dieser religio licita genoß. Besaß man dazu noch ein städtisches Bürgerrecht — es war nicht schwer zu erlangen — oder gar das römische, so war man gesicherter und besser situiert als die meisten anderen Reichsangehörigen. Kein Wunder daher, daß in Zeiten der Verfolgung Christen zum Judentum abzufallen drohten³⁾ und daß die Loslösung von den Synagogen auch wirtschaftlich tief in die Verhältnisse der geborenen Juden, die Christen wurden, eingriff.⁴⁾

Schließlich noch eine Beobachtung: alle auf den Wegen des Verkehrs und Handels importierten Religionen sind zunächst Städtereligionen und bleiben es eine geraume Zeit. Daß das Judentum in der Diaspora durchweg Städtereligion war, läßt sich nicht behaupten und ist auch für einige große Provinzen wider-

¹⁾ Eine bemerkenswerte weltgeschichtliche Parallele zu der Predigt des Paulus im Verhältnis zur Judenpredigt ist die Verkündigung Luthers, daß nicht der Mönch der wahrhaft Vollkommene sei, sondern der im tätigen Beruf lebende Christ.

²⁾ Auch in der Diaspora stellten sich die jüdischen Gemeinwesen als kleine Staaten im Staate, bez. in der Stadt dar; man denke nur an die Civilgerichtsbarkeit, die sie ausübten, ja selbst in die Kriminalgerichtsbarkeit griffen sie über. Für Palästina besitzen wir noch aus dem 3. Jahrhundert den Bericht des Origenes (ep. ad Afric. 14) über die Macht des Ethnarchen (= Patriarchen), die eine so große sei, „daß er sich in nichts von dem Könige unterscheide“; „es finden auch heimlich Gerichtsverhandlungen statt nach dem Gesetz, und manche werden zum Tode verurteilt, nicht mit Ermächtigung, aber auch nicht so, daß es dem Herrscher verborgen wäre.“ Ähnliches wird in der Diaspora geschehen sein.

³⁾ Doch sind die Zeugnisse dafür nicht zahlreich.

⁴⁾ Durch ihre religiöse und nationale Eigenart sowie durch die rechtliche Anerkennung, welche dieselbe im Reiche genoß, hoben sich die Juden aufs kräftigste von allen Völkern, welche der römische Staat umschloß, ab. Dies tritt am schlagendsten darin hervor, daß sie sogar als „das zweite Geschlecht“ bezeichnet worden sind. Wir werden unten nachweisen, daß die Christen deshalb das dritte Geschlecht genannt worden sind, weil die Juden als das zweite galten.

legt, in der Hauptsache ist es Städtereligion geblieben: von Juden auf dem Lande wissen wir wenig.

Solange der Tempel stand, bildete er und die Abgaben, die man an ihn entrichtete, ein Band, welches die Juden der Diaspora mit Palästina verband. Später trat eine rabbinische Behörde an die Stelle des jerusalemischen Priesterkollegiums, und sie verstand es, die Abgaben weiter zu erheben und zu nützen. An der Spitze jener Behörde stand der Patriarch; eingesammelt wurden die Gelder durch „Apostel“, welche er aussandte.¹⁾ Diese „Apostel“ scheinen aber auch noch andere Pflichten gehabt zu haben (s. darüber später).

Inwiefern das Judentum für das Evangelium vorbereitet war, mag man auch an dem Synkretismus ermessen, zu dem es sich nicht nur auf Nebenlinien entwickelt hatte. Die Umwandlung einer Volksreligion zu einer Weltreligion kann auf doppelte Weise geschehen: durch Reduktion auf große Hauptpunkte und durch Aufnahme einer Fülle neuer Elemente aus anderen Religionen. Beides ist im Judentum gleichzeitig eingetreten. Darüber wird noch zu handeln sein. Aber die wichtigste Vorbereitung ist die Reduktion, und sie ist vor allem jener großen Szene zu entnehmen, die uns Markus (12, 28—34) aufbewahrt hat — das in seiner Einfachheit größte religionsgeschichtliche Denkmal, welches wir aus der Zeit der Religionswende besitzen:²⁾

„Ein Schriftgelehrter fragte Jesum: Welches ist das erste von allen Geboten? Jesus antwortete: Das erste ist: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott, und du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Gemüt und mit aller deiner Kraft“; das zweite ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“; ein größeres Gebot als diese beiden giebt es nicht. Und es sprach zu ihm der Schriftgelehrte: So ist's, o Lehrer; richtig hast du gesagt, daß Er ein einiger ist und kein anderer außer ihm, und das ihn Lieben von ganzem Herzen und mit ganzem Sinn und mit ganzer Kraft und das Lieben des Nächsten wie sich selber ist viel mehr wert als alle Ganz- und Schlachtopfer. Und

¹⁾ Über den „Patriarchen“ s. Schürer III³ S. 77f. Daß der „Patriarch“ sich auch persönlich in die Diaspora begeben hat, ist für Ägypten durch Vopisc. Saturn. 8 bezeugt. — Über die „Apostel“ s. Buch III Kapitel 1 sub Abschnitt 2.

²⁾ Man vergleiche dazu als nächste Stufe die dem Paulus beigelegte Missionsrede auf dem Areopag.

Jesus, da er sahe, daß er verständig geantwortet hatte, sprach zu ihm: Du bist nicht weit vom Reiche Gottes.“

Zweites Kapitel.

Äußere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion.

Nur gleichsam in Überschriften möchte ich angeben, welche äußere Bedingungen die schnelle und weite Ausbreitung der christlichen Religion in der Kaiserzeit ermöglicht oder befördert haben. Eine der wichtigsten ist im vorigen Abschnitt bereits genannt, die Ausbreitung des Judentums, welche der des Christentums vorangegangen ist und ihr den Weg bereitet hat. Neben ihr kommen vor allem folgende Momente in Betracht:

(1) Die seit den Tagen Alexanders des Großen erfolgte und sich immer noch fortsetzende Hellenisierung des Orients und z. T. auch des Occidents, bezw. die relative Einheitlichkeit in Bezug auf Sprache und Anschauungen, welche durch sie geschaffen wurde. Diese Hellenisierung scheint sich erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erschöpft zu haben¹⁾, erlebte aber im 4. Jahrhundert durch die Verlegung der Residenz des Reichs in den Osten auf wichtigen Linien noch eine nachträgliche Verstärkung. Da sich das Christentum sehr schnell mit der Sprache und dem Geist des Hellenismus, wenn auch nicht

¹⁾ Untersuchungen darüber, wann in Rom und im Westen die Fortschritte des Hellenismus, vor allem der griechischen Sprache, abnehmen und aufhören, sind mir nicht bekannt. Nach meiner beschränkten Kenntnis der Dinge würde ich das Ende des zweiten Jahrhunderts als Grenze setzen. Noch Marc Aurel hat seine Bekenntnisse griechisch geschrieben. Ähnlich Symptomatisches wird man später nicht mehr finden. Die sinkende Bildung, aber wohl auch die Natur der Dinge, hat dem Griechischen im Abendland ein Ziel gesetzt. Im dritten Jahrhundert fängt Rom an, das Griechische auszuscheiden; im Laufe des vierten Jahrhunderts wird es wieder eine rein lateinische Stadt. Was von Rom gilt, gilt auch von den Provinzen des Westens, sofern sie das griechische Element aufgenommen hatten, selbst von Süditalien und Gallien, obgleich hier der Prozeß länger dauerte. Im zweiten Jahrhundert hat man sich wahrscheinlich noch in jeder größeren Stadt des Westens mit Hilfe der Griechischen verständlich machen können; im dritten Jahrhundert wird der Fremdling, der nicht Latein verstand, dort bereits manchmal, wenn auch selten, auf Schwierigkeiten gestoßen sein, im vierten konnte der im Westen Reisende des Latein gewiß nicht mehr entraten: nur in Südgalien und Unteritalien genügte sein Griechisch.

vollständig, zusammenschloß, so konnte es einen nicht geringen Teil der Erfolge desselben für sich benutzen.

(2) Die römische Weltmonarchie und die in ihr vollzogene politische Einheit der Völker an den Küsten des Mittelmeers; die in dem Weltstaat vollzogene relative Einheitlichkeit der äußeren Lebens-Ordnungen und -Bedingungen, und die relative Sicherheit des gemeinschaftlichen Lebens. In vielen Provinzen des Orients empfand man den Kaiser wirklich als den Frieden und begrüßte sein Gesetz als Schutz und Schirm.¹⁾ Die Tatsache der irdischen Weltmonarchie beförderte aber auch die Vorstellung von der himmlischen Monarchie und schuf zugleich die Bedingung für die Entstehung einer katholischen d. h. universalen Kirche.

(3) Der außerordentlich erleichterte, gesteigerte und gesicherte Weltverkehr²⁾, die vorzüglichen Straßen, die Bevölkerungsmischung³⁾, der Austausch der Güter und Ideen, der persönliche Austausch, der allgegenwärtige Kaufmann und der allgegenwärtige Soldat, man darf hinzufügen der allgegenwärtige Professor, der in Antiochia wie in Cadix, in Alexandria wie in Bordeaux zu finden war. Die Kirche fand also die Wege für die Verbreitung geebnet, die Mittel parat und die Bevölkerung in den großen Städten so bunt und geschichtslos, wie sie sie brauchte.

¹⁾ Origenes (c. Cels. II, 30) hat nach dem Vorgang des Melito die Bedeutung dieses Tatbestandes für die Mission richtig beurteilt: „In Jesu Tagen ging die Gerechtigkeit auf und die Fülle des Friedens; sie begann mit seiner Geburt. Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte; es sollte nicht mehrere Reiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben und der Vollzug des Auftrags Jesu: „Gehet hin und lehret alle Völker“, den er den Aposteln gab, schwieriger gewesen. Es ist bekannt, daß die Geburt Jesu unter der Regierung des Augustus erfolgte, der die meisten Völker zu einem einzigen Reich zusammengebracht und vereinigt hatte. Das Vorhandensein mehrerer Reiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen, nicht bloß wegen der bereits genannten Ursachen, sondern auch deshalb, weil die Völker dann gezwungen gewesen wären, Krieg zu führen und das Vaterland zu verteidigen. . . . Wie hätte da diese friedliche Lehre, die nicht einmal gestattet, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen und Annahme finden können, wenn nicht bei der Ankunft Jesu die weltlichen Verhältnisse allerorts eine ruhigere Gestaltung erhalten hätten?“

²⁾ Vgl. Stephan in Raumer's Histor. Taschenbuch 1868 S. 1 ff. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte (1877). Die Tatsache, daß nach einer Grabinschrift ein phrygischer Kaufmann die Reise nach Rom zweiundsiebzigmal gemacht hat, verdient immer wieder genannt zu werden.

³⁾ Wo nur immer Inschriften die Namen einer größeren Menge bieten und dabei die Herkunft verzeichnen — Soldaten, Pagen, Märtyrer u. s. w. —, erregt die Völkermischung Erstaunen.

(4) Die durch die Tatsache des orbis Romanus einerseits, durch die philosophische Entwicklung andererseits erzeugte oder doch verstärkte praktische und theoretische Überzeugung von der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechts, den Menschenrechten und Menschenpflichten, welche durch die wahrhaft erleuchtete römische Gesetzgebung — besonders in der Zeit von Nerva bis Alexander Severus — befestigt wurde. Die größte und dauerhafteste Hervorbringung des Kaiserreichs, das römische Recht, brauchte in wesentlichen Punkten von der Kirche nicht negiert zu werden, sondern wurde vielmehr von ihr bejaht.

(5) Die Dekomposition und Demokratisierung der alten Gesellschaft, der allmähliche Ausgleich zwischen den cives Romani und den Provinzialen, den Griechen und den Barbaren, der relative Ausgleich der Stände, die Hebung des Sklavenstandes — also ein durch Zersetzung für Neubildungen bereiteter Boden.

(6) Die römische Religionspolitik, welche durch ihre Toleranz den Austausch der Religionen beförderte und ihrer natürlichen Geschichte — Wachstum, Umbildung oder Absterben — Schwierigkeiten kaum bereitete, wenn sie auch die tatsächliche Verachtung der Zeremonien des Staatskultus nicht duldete. Das schwere Hemmnis, welches die Aufrechterhaltung des Staatskultus der Ausbreitung der christlichen Religion in den Weg legte, wurde durch die Freiheit, welche die Religionspolitik sonst gewährte, reichlich aufgewogen.

(7) Das Vereinswesen, sowie auch die kommunalen und provinzialen Organisationen. Jenes hat in mancher Hinsicht den Boden für die Aufnahme des Christentums bereiten helfen und hat in einigen Fällen vielleicht als Schutz für dasselbe gedient; diese sind für die wichtigsten kirchlichen Organisationen geradezu vorbildlich geworden und haben den Gemeinden die schwere Arbeit, sich Organisationen erst erdenken und sie empfehlen zu müssen, erspart.

(8) Das Eindringen der syrischen und persischen Religionen in das Reich, namentlich von der Zeit des Pius an, Religionen, die gewisse Züge mit dem Christentum gemeinsam hatten. Was sie der Kirche an Zuwachs zunächst entzogen, ersetzten sie reichlich durch die neuen religiösen Bedürfnisse, die sie in den Gemütern erzeugten, Bedürfnisse, deren Befriedigung letztlich der Rezeption des Christentums zugute kommen mußte.

(9) Der durch die Demokratisierung der Gesellschaft und die gleichzeitige Popularisierung der Wissenschaft sowie durch unbekannte Gründe eingetretene Verfall der exakten Wis-

senschaften und das steigende Ansehen einer nach Offenbarungen suchenden Religionsphilosophie.

Alle diese äußeren Bedingungen zusammen — die letzteren beiden können bereits zu den inneren gerechnet werden — haben einen großen Umschwung in dem ganzen Dasein der Menschen in der Kaiserzeit herbeigeführt, einen Umschwung, der der Ausbreitung der christlichen Religion sehr förderlich sein mußte. Die enge Welt war weit, die gespaltene einheitlich, die barbarische griechisch und römisch geworden.¹⁾

¹⁾ Sehr richtig sagt Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche (1882) S. 37: „Seit der Kaiserzeit machte sich eine andere Strömung bemerkbar. Man versteht die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche nicht, man versteht namentlich ihre schnelle Ausbreitung nicht, und daß sie verhältnismäßig schnell zum Siege kam, wenn man diese Strömung nicht beachtet. . . . Wäre die von Christo ausgehende neue Lebensströmung mit dem noch ganz ungebrochenen antiken Leben zusammengetroffen, so würde sie an diesem Felsen wirkungslos zurückgeprallt sein. Nun ist aber das antike Leben schon in der Zerbröckelung begriffen, die starren Grundsätze desselben fangen schon an, sich zu erweichen, ja es kommt der christlichen Strömung schon eine ihr verwandte im Judentum entgegen. Im römischen Reiche hat sich ein der antiken Welt unbekannter Universalismus angebahnt, die Nationalitäten sind aufgerieben, das allgemeine Menschentum ringt sich aus der Hülle der Nationalität los; den Stoikern ist der Gedanke aufgegangen, daß alle Menschen gleich sind, sie reden von Brüderlichkeit und den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen. Die bis dahin ganz verachteten niederen Stände gewinnen Raum. Die Behandlung der Sklaven wird milder. Hat sie Cato zu den Ochsen auf die Streu verwiesen, so sieht Plinius in ihnen seine „dienenden Freunde“. Der Handwerkerstand hebt sich, die Freigelassenen arbeiten sich empor. Die Kollegien bieten ihnen nicht bloß eine Stätte geselligen Lebens, sondern auch eine Förderung ihrer sozialen Stellung. Die Frauen, bisher rechtlos, bekommen in wachsendem Maße Rechte. Man nimmt sich der Kinder an. Die anfangs rein politische Institution der Getreidespenden wird zu einer Art Armenpflege. Immer häufiger begegnen uns Akte der Liberalität, Schenkungen, Stiftungen, die schon mehr humanen Charakter tragen“ u. s. w.

Drittes Kapitel.

Innere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion (der religiöse Synkretismus).

Eine Reihe wichtiger innerer Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion wird in späteren Abschnitten zur Sprache kommen: daß das Christentum Predigt für die Armen, für die Beladenen, für die Ausgestoßenen war, daß es Liebe predigte und Liebe übte, das verwandelte felsiges und dürres Erdreich in fruchtbares Ackerfeld für die Kirche. Wo keine andere Religion säen und ernten konnte, da vermochte diese Religion ihren Samen zu streuen und Frucht zu schaffen.

Die entscheidendste Vorbedingung aber für die Propaganda der Religion lag in den religiösen Gesamtzuständen der Kaiserzeit. Es ist unmöglich, hier den Versuch zu machen, Bilder von diesen Zuständen zu entwerfen. Man kann leider auch nicht auf ein klassisches Werk verweisen, welches der ungeheuren Aufgabe wirklich gerecht geworden ist, so ausgezeichnete Untersuchungen und Schilderungen wir besitzen. Ich erinnere an die Werke von Tzschirner, Friedländer, Boissier, Réville und Wissowa. Unter solchen Umständen müssen wir uns begnügen, einige Andeutungen in Bezug auf zwei Hauptlinien zu geben.

(1) Der Gegensatz des Monotheismus und des Polytheismus — also das nächste, was hier entgegentritt — ist auch wirklich bis ins 3. Jahrhundert das Durchschlagendste im Verhältnis von Christentum und Heidentum gewesen, und zwar des Polytheismus als politischer Religion. Von hier aus sind Christentum und Heidentum einfach Gegensätze: jenes verbrennt, was dieses anbetet, und dieses verbrennt die Christen als Hochverräter. Die christlichen Apologeten und Märtyrer haben ganz Recht, wenn sie häufig in ihren Reden alles auf diesen einfachen Gegensatz zurückführen und von Anderem schweigen.

Das Judentum teilte mit dem Christentum diese Stellung zum Polytheismus, aber es war eine nationale Religion, und daher wurde sein Monotheismus in weiten Kreisen gar nicht verstanden und somit geduldet. Die Bedingung, man müsse Jude werden, um Monotheist zu sein, war ja auch unverständlich; sie setzte den Schöpfer Himmels und der Erde zu einem Nationalgott herab. War er aber ein Nationalgott, so war er nicht der einzige. Man munkelte wohl auch im Reiche vom jüdischen Atheismus, weil die Bilder fehlten; aber rechten Ernst hat man mit diesem Vor-

wurf nicht gemacht oder vielmehr, man schwankte in der Beurteilung hin und her, und die politische Konsequenz dieses Schwankens war: in dubio pro reo.

Anders stand es mit dem Christentum; die Göttergläubigen konnten hier nicht zweifelhaft sein: verlassen von der Unterlage einer Nation und eines Staates, ohne Bilder und ohne Tempel, war es Atheismus. Der Gegensatz zwischen Polytheismus und Monotheismus war hier reinlich und schroff. Der Kampf zwischen den beiden Religionsformen ist seit dem zweiten Jahrhundert vom Christentum und nicht vom Judentum geführt worden. Jenes war aggressiv; dieses hat im Grunde überhaupt nicht mehr gekämpft, sondern es hat Proselyten gefangen.

Aber der Kampf war von Anfang an kein aussichtsloser. Zwar war der Polytheismus des Staatskultus längst noch nicht entwurzelt, als das Christentum auf den Plan trat¹⁾; aber es waren Mächte genug vorhanden, die bereits an seinem Sturze arbeiteten. Die kritische Epoche, da sich die Republik in die Dyarchie und Monarchie verwandelte, hat er noch überstanden, aber die Fülle der neu auf ihn eindringenden und ihn zersetzenden Religionen hat er mit dem Zauberstab des Kaiserkults nicht unschädlich machen, mit dem Strahle des alles durchdringenden, proteusartigen Sonnenkults nicht zerteilen können. Doch — es wäre ihm wohl noch ein langes Leben beschieden gewesen, wären die Welterkenntnis, die Philosophie, die Ethik nicht seine offenen oder geheimen Gegner geworden und wäre er nicht mit Mythologien von lächerlicher und empörender Rückständigkeit belastet gewesen. Staatsmänner, Dichter und Philosophen konnten sich darüber hinwegsetzen — jede dieser Gruppen fand einen Weg, auf dem sie den Kontakt mit der Vergangenheit zu wahren vermochte —, aber das „Volk“, einmal aufmerksam geworden oder aufmerksam gemacht, zieht in solchen Fällen die rücksichtslose Konsequenz. Für weite Kreise ist der Kampf gegen die befiederten und beschuppten, die ehebrecherischen und mit Lastern behafteten Gottheiten und wiederum gegen die Götzen von Holz und Stein der eindrucksvollste und wirksamste Bestandteil in der christlichen Predigt gewesen. Weite Kreise bis in die unteren Volksschichten hinein — ja hier sind sie hauptsächlich zu suchen — waren durch innere und äußere Erfahrungen eben jetzt so weit, daß die flammenden Worte gegen den Greuel des Götzendienstes sie packen und zum Monotheismus führen mußten. Die Lage, in der sich der Polytheismus als Staatsreligion befand, war der

¹⁾ Selbst erfolgreiche Restaurationen haben nicht gefehlt; s. die Andeutungen sub 2) in diesem Abschnitt.

Propaganda des Christentums günstig. Religion stand gegen Religion, aber die eine war neu und lebendig, die andere war alt, und niemand vermochte zu sagen, was eigentlich aus ihr geworden war. War sie nichts als politische Legalität oder war sie die vielfach verschlungene, unübersehbare Menge der religiones licitae im Reiche?

(2) Doch hiermit ist nur die eine Seite der Sache berührt. Die religiösen Zustände, Strebungen und Bildungen waren in der Kaiserzeit kompliziert. So wichtig die einfachen Gegensätze „Monotheismus gegen Polytheismus“, „strenge Sittlichkeit gegen Laxheit und Laster“ waren, so unmöglich ist es doch, die ganze Lage mit diesen Gegensätzen zu umspannen. Weder ist der Zustand im Reiche durch das Wort „Polytheismus“ genügend bezeichnet, noch ist das Christentum, wie es verkündigt wurde, Monotheismus schlechthin, noch standen sich Tugend und Laster einfach gegenüber. Wir müssen hier etwas ausholen.

Seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung ist in der griechisch-römischen Welt eine Belebung des religiösen Sinnes zu konstatieren, die allmählich alle Schichten der Gesellschaft erfaßte und sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gesteigert zu haben scheint. In doppelter Weise — in solch dualer Entwicklung stellen sich religiöse Erhebungen stets dar — hat sie sich bemerkbar gemacht: erstlich in den nicht erfolglosen Versuchen, die alten Religionen zu beleben und einzuschärfen, die überlieferten Gebräuche pünktlicher einzuhalten und die Orakelstätten und Kultorte zu restaurieren. Indessen kamen die neuen religiösen Bedürfnisse der Zeit in diesen Versuchen, die zum Teil von oben und künstlich gemacht wurden, weder kräftig noch ungetrübt zum Ausdruck. Auch hat das Christentum zu dieser Restauration der Religion schlechterdings kein Verhältnis besessen — zwei verschiedene Größen, die sich gegenseitig nicht verstanden, stießen hier aufeinander: die eine mußte versuchen, die andre auszurotten (s. oben). Aber die Belebung der Religion hat sich zweitens in einer viel energischeren Weise vollzogen:

Seit den Tagen Alexanders und seiner Nachfolger und sodann seit den Tagen des Augustus standen die Völker, auf deren Entwicklung der Fortschritt der Menschheit beruhte, unter einem neuen Zeichen. Der große Umschwung in den äußeren Bedingungen ihres Daseins ist oben hervorgehoben worden: ihm entsprach, zum Teil als Folge, ein innerer, religiöser Umschwung, der nicht zum mindesten auf der Religionsmischung, vor allem aber auf der fortschreitenden Kultur und innerer und äußerer Erfahrung beruhte. Zwar für die Völker vom Euphrat- und Tigris-

land, ja von Persien¹⁾ bis nach Ägypten läßt sich der Zeitpunkt nicht angeben, an welchem die Religionsmischung begonnen hat: soweit wir die Geschichte rückwärts zu verfolgen im stande sind, haben diese Völker und deshalb auch ihre Religionen in einem Austausch gestanden und sich gegenseitig mit ihrer Religionsweisheit beschenkt. Nun aber war das Griechentum, mit dem ganzen Kapitale seiner in heißer und freudiger Arbeit erworbenen Kenntnisse und Ideen hinzugetreten, aufgeschlossen für jedes Element, welches der Orient ihm bot, und wiederum jedes Element seiner eigenen Wissenschaft und Spekulation unterwerfend.

Was durch den Austausch der orientalischen Religionen, die israelitische eingeschlossen, schon vorher erreicht worden war, hat die Wissenschaft vor 100 Jahren „Orientalische Religionsphilosophie“ genannt, mit diesem Ausdruck einen weiten Komplex von kultischen Riten, Kultusweisheit, religiösen Ideen und wissenschaftlichen Spekulationen (astronomischen und anderen ins Religiöse erhobenen Erkenntnissen) bezeichnend, der so unbestimmt war, wie der Name, der ihn umspannen sollte. Sehr viel weiter sind wir auch heute noch nicht gekommen²⁾; aber etwas bestimmter können wir doch jenen Komplex fassen. Die beste Hilfe leistet uns dabei — das erscheint paradox — der christliche Gnosticismus; denn nirgendwo anders werden uns so deutliche und zusammenhängende Ausführungen geboten wie hier.

Ich werde es im folgenden versuchen, die wichtigsten Stücke des „Orientalismus“ hervorzuheben, der natürlich in sich nicht geschlossen war, sondern an jedem Hauptpunkte verschiedenartige Stoffe und Gedanken bot. Charakteristisch ist überall, daß der Glaube an die überlieferten mythologischen Stücke in realistischer Form noch keineswegs erloschen war, daß aber Ideen an sie geheftet wurden. Wo und in welchem Maße die Ideen überwogen und das Realistische auf die Stufe des Symbols herabdrückten, das ist im einzelnen Fall in der Regel nicht zu ermitteln, und dieser Umstand läßt unser Wissen um den „Orientalismus“ als ein sehr unvollkommenes erscheinen; denn was hilft es, ein Mythologumenon für eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Kreis zu konstatieren, wenn wir nicht feststellen können, welche Geltung es gehabt hat? Wurde es festgehalten, wie es lautet, oder war es in eine Idee umgesetzt, oder war es ein Bild, oder ein Gegenstand unverstandener Pietät, oder war es gar nur noch eine Arabeske? Hatte es eine theologische Bedeutung

¹⁾ Ob und inwieweit auch Indien beteiligt ist, ist eine Kontroverse, die noch nicht erledigt ist; doch scheint eine Beteiligung wahrscheinlich.

²⁾ Namentlich die Herkunft der einzelnen Elemente ist in vielen Fällen dunkel — ob indisch, persisch, babylonisch, vorderasiatisch, ägyptisch etc.

oder eine kosmologische, oder eine ethische oder eine historische? Berichtete es von etwas, was einst in grauer Vorzeit geschehen war, oder was jetzt noch fort dauert, oder was sich erst in der Zukunft verwirklichen wird? Oder wogten diese Deutungen und Wertungen alle durcheinander? Wurde das Mythologumenon als eine heilige, aber gleichsam unbestimmte Größe empfunden, fähig, sich mit jedem denkbaren Koeffizienten zu vereinigen und dem Exponenten jeder beliebigen Deutung als Basis zu dienen? Ich denke, die letztere Frage ist zu bejahen und zugleich nicht außer acht zu lassen, daß gleichzeitig und in einem und demselben Kreise die verschiedensten Koeffizienten an das Mythologumenon herangerückt worden sind.

Nicht zu übersehen ist auch die Mannigfaltigkeit der Ursprünge der Mythologumena. Die ältesten stammten aus der primitivsten Naturanschauung, in der die Wolken das Licht bekämpften, die Nacht die Sonne fraß und die Gewitter die schrecklichsten Offenbarungen waren. Oder sie stammten aus dem Traumleben der Seele, der aus ihm abgeleiteten Spaltung der Seele und des Körpers, und dem Seelenkulte. Die nächste Schicht mag aus alten geschichtlichen Erinnerungen entstanden sein, phantastisch vergrößert und ins Übernatürliche gesteigert. Dann folgt, was aus den ersten „wissenschaftlichen“ Versuchen übrig geblieben und nicht weiter fortgebildet war, Himmels- und Naturbeobachtungen, die zur Erkenntnis von Regelmäßigkeiten geführt hatten, verbunden mit religiösen Anschauungen, alles noch seelisch belebt und mit Kräften des Bewußtseins ausgestattet. Auf dieser Schicht erheben sich nun die großen Religionen des Orients, wie sie in historischer Zeit bestanden haben, mit ihren besonderen Mythologien und ihrer Kultweisheit. Dann folgt die Schicht der begrifflich entwickelten und mit der erstarkten philosophischen Wissenschaft in Verbindung gesetzten Religion, halb Apologetik und halb Kritik; auch in ihr sind noch Mythologumena gebildet worden. Endlich entsteht die letzte Schicht — die Vergleitscherung der alten Phantasien und Religionen durch ein neues, aus äußerer und innerer Erfahrung erzeugtes Weltbild. Es mischt durch den Druck alles, was vorher gewesen, durch einander, preßt Fernliegendes zusammen, zerbricht alle Strukturen, schiebt eine breite Moräne von Trümmerstücken vor sich her, in der sich die Elemente aller früheren Schichten finden, und bedeckt seine eigene Oberfläche mit denselben. Das ist der „Synkretismus“. Von ferne gesehen, bietet auch er ein einheitliches, wenn auch buntes Bild; aber was man zu sehen bekommt, sind nicht die Kräfte, die ihn gestaltet haben. Was erscheint, ist das alte; die neuen Elemente liegen in der Tiefe unterhalb der Erscheinungen.

Diese neuen Elemente sind die sichereren äußeren Erfahrungen und die innere Beobachtung. Es scheint, daß noch vor Berührung mit dem griechischen Geiste der „Orientalismus“ diese Stufe gewonnen hat; indessen gehört es zu den empfindlichsten Lücken unserer religionsgeschichtlichen Kenntnisse, daß wir nicht zu entscheiden vermögen, wie viel wir der selbständigen, vom griechischen Geiste noch unberührten Entwicklung des „Orientalismus“ zuzuschreiben haben. Wir müssen uns begnügen, festzustellen, was geworden ist. Die neue Erkenntnis und Stimmung, die geworden ist und uns auf dem Boden des Hellenismus (der in der Entwicklung seiner alten Mysterien und in seiner Philosophie mit dem „Orientalismus“ zusammentraf)¹⁾ begegnet, war etwa folgende:

(1) Die scharfe Teilung zwischen Seele (Geist) und Leib, die mehr oder weniger exklusive Schätzung des Geistes und die Vorstellung, daß derselbe aus einer anderen, höheren Welt stamme und ewiges Leben in sich trage oder doch zu ihm befähigt sei. Der damit gesetzte Individualismus.

(2) Die scharfe Teilung zwischen Gott und Welt und die Zerstörung der naiven Vorstellung ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit.

(3) Als Folge der Teilungen: die Sublimierung der Gottheit via negationis et eminentiae: nun erst ist sie unfassbar, unbeschreiblich, aber auch groß und gut; sie ist auch Urgrund aller Dinge, aber letzter, nur statuerter, nicht wirklich faßbarer.

(4) Ferner als Folge der Teilungen, und der exklusiven Schätzung des Geistes: die Erniedrigung der Welt, die Erklärung, daß sie besser nicht wäre, daß sie aus einer Verfehlung entstanden sei, daß sie für den Geist Gefängnis, im besten Fall Zuchthaus sei.

(5) Die Überzeugung, daß die Verbindung mit dem Fleische, „diesem befleckten Rock“, für den Geist erniedrigend und verunreinigend sei, ja daß er zerfallen müsse, wenn die Verbindung nicht gelöst oder ihr nicht die Macht genommen wird.

¹⁾ Das Convergiere der Entwicklungslinien bei den verschiedenen Völkern im Zeitalter des Hellenismus ist eine der sichersten Erkenntnisse. Nicht nur durch Austausch sind damals übereinstimmende oder ähnliche Bildungen zu Stande gekommen, sondern auch durch Parallelentwicklung. Dies erschwert aber die Entscheidung, auf welchem Aste diese oder jene Erscheinung gewachsen ist, ja macht sie in vielen Fällen unmöglich. Die Gleichartigkeit der Parallelentwicklung umfaßte aber nicht nur die Ideen, sondern oftmals auch die Mittel und Anschauungsformen; denn der menschlichen Phantasie sind hier engere Grenzen gezogen, als man gemeinhin annimmt.

(6) Die Sehnsucht nach Erlösung als Erlösung von der Welt, dem Fleische, der Endlichkeit und dem Tode.

(7) Die Überzeugung, daß alle Erlösung Erlösung zum ewigen Leben ist, daß sie aber gebunden ist an Erkenntnis und Entsühnung: nur die erkennende (die sich selbst, die Gottheit und das Seiende in seinem Sein und Wert erkennende) und die reine (entsühnte) Seele kann gerettet werden.

(8) Die Gewißheit, daß sich die Erlösung der Seele als Rückkehr zu Gott ebenso stufenweise vollzieht, wie sich einst die Trennung der Seele von Gott stufenweise vollzogen hat, bis sie in dies Jammerthal gelangt ist. Alle Belehrung über die Erlösung ist daher Belehrung über „die Rückkehr und den Weg“, und der Vollzug der Erlösung ist nichts anderes als stufenweiser Aufstieg.

(9) Der freilich unsichere Glaube, daß die erhoffte Erlösung bez. der Erlöser schon vorhanden sei und nur aufgesucht werden müsse — vorhanden entweder in einem alten Kult, der nur in die richtige Beleuchtung zu setzen sei, oder in einem Mysterium, das allgemeiner zugänglich gemacht werden müsse, oder in einer Persönlichkeit, deren Kraft und Gebot man zu folgen habe, oder in dem Geiste selbst, wenn er sich nur auf sich besinne.

(10) Die Überzeugung, daß alle erlösenden Mittel sich zwar der Erkenntnis bedienen sollen, aber sich in ihr nicht erschöpfen können, vielmehr letztlich eine wirkliche göttliche Kraft real zuführen und übertragen müssen: nur die mit der Erkenntnismitteilung verbundene „Weihe“ (das Mysterium, das Sakrament), die den Geist überwältigt, erlöst wirklich und führt ihn durch den mystischen Exzeß aus dem Gefängnis der Endlichkeit und der Sünde.

(11) Die in dem allen enthaltene, ja ihm zu Grunde liegende Einsicht, daß Welterkenntnis, Religion und strenge ethische Disziplinierung des individuellen Lebens eine geschlossene Einheit bilden müssen — eine exklusive Einheit, die mit Staat, Gesellschaft, Familien- und Berufsordnung schlechterdings nichts zu tun hat und sich daher in Bezug auf alle diese Gebiete negierend d. h. als Askese verhalten muß.

Seele, Gott, Erkenntnis, Entsühnung, Askese, Erlösung, ewiges Leben, demgemäß Individualismus und Menschentum an Stelle des Nationalismus — das sind die erhabenen Gedanken, die als der Niederschlag tiefer innerer und äußerer Bewegungen, als das Produkt der Arbeit großer Geister und als die Sublimierung aller Kulte in der Kaiserzeit lebendig und eine Macht waren. Wo es wirkliche Religion gab, da atmete

sie in diesem Kreise von Erfahrung und Gedanken. Wie viele es waren, die in ihm lebten, ist gleichgültig: der Glaube ist nicht Jedermanns Ding, und die Religionsgeschichte, sofern sie wirklich Geschichte der lebendigen Religion ist, läuft stets nur auf einer schmalen Linie.

Wunderbar aber ist es, unter wie vielen verschiedenen Verbrämungen diese Gedanken umliefen! Sie bedurften an sich eines großen Apparats, wie alle religiösen Welterklärungen, welche monistische und dualistische Theorien in eine Einheit bringen wollen. Aber hier gefiel man sich noch darin, den Apparat zu steigern, teils um alles mögliche Alte und wertvoll Scheinende noch unterzubringen, teils weil das Einzelne nicht kräftig genug erschien und man durch Häufung zum Ziel zu kommen hoffte. Durch die Verschiedenheit der Apparate scheinen diese synkretistischen Bildungen auf der Oberfläche oft ganz disparat; blickt man aber auf die Motive und Ziele, so gewahrt man eine überraschende Einheit, ja Einfachheit. In der Tat — die letzten Motive sind einfach und gewaltig, wie sie aus einfachen, aber gewaltigen inneren Erlebnissen entsprungen sind. In ihnen ist der Fortschritt der Religionsentwicklung gegeben, soweit ein solcher abgesehen vom Christentum stattgefunden hat.

Mit diesem „Synkretismus“ oder Hellenismus letzter Hand hatte es die christliche Religion zu tun. Dann aber ist sofort offenbar, daß es nicht ausreicht, den Gegensatz von Christentum und „Heidentum“ einfach als den Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus zu beschreiben. Gewiß, jener Synkretismus vermochte sich auch mit dem Polytheismus ganz wohl zu vertragen; er fordert ihn sogar und mußte ihn verstärken. Der „Apparat“ bedurfte sowohl für die Erklärung der Weltentstehung als für die Beschreibung des „Rückwegs“ Äonen, Mittelwesen, Halbgötter und Nothelfer, und die höchste Gottheit wäre nicht die höchste und vollkommenste, wenn sie die einzige wäre. Allein im Grunde ist doch die ganze Denkweise monotheistisch; denn sie erhebt den höchsten Gott als den Urgott hoch über alle Götter und schließt die Seele und den Urgott (nicht die Untergötter) exklusiv zusammen.¹⁾ Der Polytheismus ist auf eine tiefere Stufe verbannt,

¹⁾ Den Unterschied zwischen dem christlichen Gott und dem Gott des synkretistischen Hellenismus hat der Heide bei Macarius Magnes (Porphyrius) IV, 20 mit treffender Klarheit angegeben: *Τὸ μέντοι περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ μόνου θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας τῶν σεβομένων θεῶν διαφορὴν ζητήσωμεν, ὧν οὐκ οἶδας οὐδὲ τῆς μοναρχίας τὸν λόγον ἀφηγησασθαι. Μονάρχης γὰρ στέιν οὐχ ὁ μόνος ὧν ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων· ἄρχει δ' ὁμοφύλων δηλαδὴ καὶ ὁμοίων, οἷον Ἀδριανὸς ὁ βασιλεὺς μονάρχης γέγονεν, οὐχ ὅτι μόνος ἦν οὐδ' ὅτι βοῶν καὶ προβάτων ἦρχεν, ὧν ἄρχονσι ποιμένες ἢ βοσκόλοι, ἀλλ' ὅτι*

also auf der Höhe nicht mehr vorhanden. Ferner aber, das Christentum selbst nahm, sobald es zu reflektieren anfang, an diesem „Synkretismus“ Teil, entlehnte ihm Gedanken, ja entwickelte sich mit Hülfe dieser Gedanken. Es ist nicht von Anfang an selbst eine synkretistische Erscheinung; denn Jesus Christus gehört nicht in diesen Kreis, und die erste Ausgestaltung der christlichen Religion war die der Jüngerschaft Jesu. Aber sobald es Gedanken über Gott, Jesus, die Sünde, die Erlösung, das Leben bildete, schöpfte es aus den Erlebnissen der allgemeinen Religionsentwicklung und nahm ihre Objektivierungen zu Hülfe. —

Dem alten Polytheismus und diesem Synkretismus d. h. der letzten Stufe des Hellenismus sah sich die christliche Predigt gegenüber gestellt. Sie bildeten die inneren Bedingungen, unter denen die jugendliche Religion missioniert hat. Aus dem Gegensatz zum Polytheismus schöpfte sie die Kraft der Antithese und die Gewalt der Exklusive, die jede selbständige Religion braucht und die sie stark macht. In dem Synkretismus, d. h. in alledem, was damals den Namen „Religion“ überhaupt verdiente, hatte sie, ohne es zu ahnen, einen geheimen Bundesgenossen: sie mußte ihn nur läutern und vereinfachen.

ἀνθρώπων ἐβασίλευε τῶν ὁμογενῶν τὴν αὐτὴν γένειν ἔχόντων. ὡσαύτως θεὸς οὐκ ἂν μονάρχης κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε. τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θεῷ μεγέθει καὶ τῷ οὐρανίῳ καὶ πολλῷ ἀξιώματι. Hier ist der Gegensatz des christlichen und des hellenischen Monarchismus ausgezeichnet formuliert, nur wäre zu sagen, daß viele philosophische Christen (schon im 2. Jahrhundert) jenen strengen monotheistischen Gottesbegriff nicht hatten, ja daß er schon im 1. Jahrhundert modifiziert erscheint. Tertullian (adv. Prax. 3), der den damals orthodoxen Gottesbegriff wiedergibt, kommt doch dem Prophyrius bedenklich nahe: „Nullam dico dominationem ita unius esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi“. Die Schüler des Origenes gingen noch weiter in der Rezeption des synkretistischen Monotheismus. Erst das Nicänum hat ihm in der Christenheit ein Ende bereitet durch die irrationale Trinitätslehre, welche gebietet, den Logos und den Geist als innergöttliche Personen zu denken. Allein die hier aus dem Felde geschlagene heidnische Monarchie-Vorstellung hatte sich auf dem Boden der Engellehre bereits etabliert. Daß diese ganz hellenisch ist, weil sie den Polytheismus durch eine Hinterthür einläßt, hat Porphyrius (IV, 21) wohl bemerkt. In IV, 23 sucht er den Christen nachzuweisen, daß ihre heiligen Schriften eine Mehrzahl von Göttern lehrten, also die Vorstellung der Monarchie Gottes (in einem Kreise von Untergöttern) enthielten, welche die Hellenen lehren. Er verweist auf Exod. 22, 28; Jerem. 7, 6; Deut. 12, 30; Josua 24, 14; I. Kor. 8, 5 und fährt fort: „Daher seid ihr sehr im Irrtum, wenn ihr glaubt, Gott zürne, wenn noch ein Anderer Gott genannt werde und denselben Namen bekomme, da ja die Herrscher ihren Unterthanen und die Herren den Sklaven den gleichen Namen nicht mißgönnen, und man darf doch nicht glauben, daß Gott von kleinlicherer Gesinnung sei als die Menschen“.

Viertes Kapitel.

Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien.

Sieht man von den Worten ab, die unser erster Evangelist dem auferstandenen Jesus in den Mund legt und die sich ähnlich im unechten Anhang zum zweiten Evangelium finden¹⁾, läßt man ferner die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande und gewisse alttestamentliche Citate, welche der erste Evangelist in seine Darstellung eingeflochten hat²⁾, bei Seite — so muß man anerkennen, daß Markus und Matthäus der Versuchung, in die Worte und in die Geschichte Jesu die Anfänge der Heidenmission einzutragen, fast durchweg widerstanden haben. Daß Jesus die Sünder zu sich gerufen und mit den Zöllnern gegessen, daß er am Sabbath geheilt, daß er die Pharisäer mit ihrer Gesetzesbeobachtung bekämpft und die Barmherzigkeit und das Gericht in den Mittelpunkt gerückt, daß er den Untergang des Tempels prophezeit hat, das ist der Universalismus, den sie bezeugen. Aber selbst die Geschichte von der Wahl bez. Aussendung der Zwölfe wird ohne Beziehung auf die Weltmission (Mark. 3, 13 ff. 6, 7 ff. und Matth. 10, 1 ff.) berichtet; ja Matthäus schränkt die Sendung ausdrücklich auf Palästina ein. „Weichet nicht ab auf den Weg der Heiden und betretet keine samaritanische Stadt, geht vielmehr zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ (10, 6), und 10, 23 heißt es: „Ihr werdet nicht die Städte Israels sämtlich besucht haben, bis der Menschensohn kommt.“³⁾ Fast noch charakteristischer ist die Erzählung vom kananäischen Weib; denn beide Evangelisten lassen darüber keinen Zweifel, daß die Geschichte im Sinne Jesu eine Ausnahme darstellt⁴⁾, also die Regel bestätigt.

¹⁾ Matth. 28, 19 ff., cf. Mark. 16, 15, 20. — ²⁾ Cf. Matth. 4, 13 ff. 12, 18.

³⁾ Dieser Vers macht es unmöglich, die Rede Jesu als eine nur vorläufige Aussendungsrede zu fassen. Ist das Wort echt, wie ich nicht zweifle, so kann die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen haben. — Bei den „ἡγεμόνες und βασιλεῖς“ (Matth. 10, 18; Mark. 13, 9) braucht nicht an heidnische gedacht zu sein, aber der bei Matthäus (nicht bei Markus) zu den Worten εἰς μακρότιον αὐτοῖς sich findende Zusatz „καὶ τοῖς ἔθνεσιν“ kann schwerlich anders verstanden werden als eine Hinzufügung im Sinne von Matth. 28, 19 f. Markus hat 6, 7 ff. (vgl. Luk 9, 1 ff.) die Beschränkung auf Palästina und das jüdische Volk fallen gelassen, aber eine universale Bestimmung doch nicht zu geben gewagt.

⁴⁾ Nach Matthäus (15, 24) sagt Jesus ausdrücklich: „Ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“. Das πρῶτον bei Mark. 7, 27 ist nicht zu pressen.

Bei Markus ist diese Perikope die einzige, in welcher die Missionstätigkeit Jesu bestimmt auf das jüdische Volk in Palästina eingeschränkt erscheint. Matthäus aber bietet außer der Aussendungsrede noch (19, 28) das Wort, daß die Zwölfe einst die zwölf Stämme Israels richten werden — von der Heidenmission ist hier also abgesehen.¹⁾

Von einer zukünftigen Predigt des Evangeliums in der Welt läßt Markus Jesus nur zweimal sprechen, nämlich in der eschatologischen Rede (13, 10: „Bei allen Völkern muß zuvor das Evangelium verkündigt werden“, seil. bevor das Ende kommt) und in der Salbungsgeschichte, wo es 14, 9 heißt: „Wo auch immer dieses Evangelium²⁾ verkündigt werden wird in der ganzen Welt, da wird auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden.“ Die erste Stelle legt ein geschichtliches Theologumenon in den Mund Jesu, welches vielleicht an einem prophetischen Spruche Jesu eine Grundlage hat, aber in dieser Fassung schwerlich von ihm stammt; die andere spricht nicht von der Verkündung des Evangeliums in der ganzen Welt, sondern von der Verkündung „dieses“ Evangeliums. In dieser Gestalt ist das Wort nichts anderes als ein durch die Tatsache der späteren Weltmission leicht kolorierter Spruch — ein entschuldbares Hysteron-Proteron der Überlieferung.³⁾

¹⁾ Auch das Wort: „Bittet, daß eure Flucht nicht geschehe am Sabbath“ (Matth. 24, 20), mag man hierher rechnen. Beachtenswert ist auch, daß das Gleichnis von den beiden Söhnen (Matth. 21, 28 ff.) nicht auf Juden und Heiden gedeutet wird. Die Arbeiter im Weinberg (Matth. 20, 1 ff.) sind nach der Erzählung des Evangelisten ebenfalls nicht auf Heiden zu deuten, und auch c. 22, 9 ist nicht an diese zu denken.

²⁾ Auch im Markustext bin ich geneigt, das „τοῦτο“ (gegen κ BDL und einige Itala-Codd. mit ACW^b, zahlreichen anderen Majuskeln, einigen Itala-Codd., der Vulg., sah., copt., syr. [aber nicht Syr. Sin.], goth., armen., äthiop.) zu halten; es wurde als scheinbar überflüssig frühe schon gestrichen.

³⁾ Die Perikope von den bösen Weingärtnern rechne ich nicht hierher; denn weder in der Fassung des Markus (12, 1 ff.) noch in der des Matthäus (21, 33 ff.) spricht sie von der Heidenmission. Die Worte Matth. 21, 43 („das Gottesreich wird einem Volke gegeben, das die Früchte desselben bringen wird“) beziehen sich nicht auf die Heiden, sondern das „Volk“ steht im Gegensatz zu dem offiziellen Israel; Markus spricht absichtlich nur von „Anderen“, denen der Weinberg gegeben werden wird. Ich sage absichtlich; denn gerade an dieser Allegorie, die nicht leicht Jesu selbst zugesprochen werden kann (s. Jülicher, Gleichnisse II S. 405 f.; doch möchte ich mich nicht sicher entscheiden), läßt sich erkennen, wie streng Markus in der Fernhaltung der Heidenmission von dem Evangelium gewesen ist und wie konsequent Matthäus den Rahmen des jüdischen Volkes festhält. Die Parabel forderte geradezu auf, Jesus von der Heidenmission sprechen zu lassen; aber beide Evangelisten haben die Aufforderung abgelehnt (s. auch Luk. 20, 9 ff.).

Matthäus bietet diese beiden Sprüche auch (24, 14; 26, 13); außerdem aber überliefert er noch einen Spruch¹⁾, der die Heidenwelt ins Auge faßt, der jedoch in seiner prophetischen Haltung Bedenken in Bezug auf seine Echtheit nicht erregt. C. 8, 11 heißt es: „Ich sage euch, daß Viele von Ost und West kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob in dem Himmelreich zu Tische sitzen werden; die Söhne des Reichs aber werden hinausgeworfen werden.“ Warum sollte Jesus so nicht gesprochen haben?²⁾ Heißt es doch auch in der Rede des Täufers (Matth. 3, 9): „Glaubt nicht bei euch sagen zu können, Wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch, Gott vermag aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken.“

Es hat sich also ergeben, daß beide Evangelisten in den Rahmen der öffentlichen Verkündigung Jesu nichts von der Heidenmission eingetragen haben, außer in der eschatologischen Rede und in einer nicht ganz vorsichtigen Wendung bei der Salbungsgeschichte. Matthäus hat dabei die engen Grenzen der Wirksamkeit Jesu positiv und unzweideutig markiert; Markus hat sich sozusagen neutral verhalten, indessen doch die Geschichte vom kananäischen Weib nicht unterdrückt.

Umso kräftiger hebt sich nun das Wort des Auferstandenen Matth. 28, 19 ff. von dem Vorangehenden ab, und Matthäus selbst muß diesen Abstand nicht nur gefühlt, sondern muß ihn absichtlich zum Ausdruck gebracht haben.³⁾ Ein Herr und Heiland,

¹⁾ Von den Sprüchen 5, 13. 14: „Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt“, darf man wohl absehen; auch davon darf man absehen, daß bei Markus allein (11, 17) zu den Worten: „Mein Haus ist ein Bethaus“, der Zusatz steht: „*πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*“.

²⁾ Auch das kurz vorhergehende Wort (Perikope vom Hauptmann von Kapernaum): „Einen so großen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“, ist ganz unbedenklich.

³⁾ Es sei denn, daß c. 28, 19 ff. ein späterer Zusatz zum Evangelium wäre; Sicherheit läßt sich darüber nicht gewinnen. Es liegt eine gewisse Raffinertheit, die man dem Schriftsteller nicht zutrauen möchte, darin, erst die heidenchristlichen Leser mit jenen Sprüchen, die das Evangelium auf das Volk Israel einschränken, gleichsam auf die Folter zu spannen, um dann im letzten Satze der Schrift die Spannung zu lösen. Auch sehen jene Einschränkungen, wie sie erzählt werden, nicht so aus, als sollten sie später zurückgenommen werden. Andererseits ist zu erwägen, daß das erste Evangelium mit den Weisen aus dem Morgenland beginnt — doch läßt diese Perikope auch eine streng judenchristliche Deutung zu —, daß der Schriftsteller c. 4, 13 ff. sein Interesse für das Volk, das im Finstern sitzt, bekundet, daß er Jesum c. 12, 20 als den bezeichnet, auf dessen Namen die Heiden hoffen, daß er in der eschatologischen Rede und in der Salbungsgeschichte auf die Verkündigung des Evangeliums bei allen Heiden ausblickt, und daß positive Gründe, c. 28, 19 ff. als Interpolation zu betrachten, nicht nachgewiesen werden können. Also ist es doch ratsam, dem Verfasser die merk-

der seine Predigt auf das jüdische Volk beschränkt und auch nicht einmal den Befehl zur Weltmission gegeben hat, war in der Zeit, in der unsere Evangelien geschrieben worden sind, eine Unmöglichkeit. Hat er den Befehl nicht vor seinem Tode gegeben, so hat er ihn als der Verklärte erteilt.¹⁾

Für unser Urteil ergibt sich aus diesem Sachverhalt, daß Jesus einen solchen Befehl überhaupt nicht erteilt hat, daß er also aus den geschichtlichen Entwicklungen der Folgezeit einfach konstruiert worden ist. Wir sind aber den Evangelisten zu besonderem Danke verpflichtet, daß sie uns in diesen Tatbestand einen so sicheren Einblick gewähren, und, nachdem wir dies festgestellt, dürfen wir auch sagen, daß Matth. 28, 19ff. (Mark. 16, 15ff.) ideal genommen wahr ist; denn das Evangelium, als Protest gegen die offizielle Religion und deren Hüter, sprengte die Judenkirche, und der an das Kreuz genagelte König der Juden mußte Herrscher eines neuen Reichs werden. Der Geist Jesu Christi ist es also gewesen, der die Jünger zur Weltmission geführt hat — so haben sie es empfunden.

Auch Lukas hat keine andere Haltung eingenommen als die beiden ersten Evangelisten, und das will vielleicht am meisten bedeuten. Die Vorgeschichte hat er mit leiser Hand universalistisch gefärbt²⁾, und am Schluß läßt er den Auferstandenen, wie Matthäus, den Befehl geben, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen.³⁾ Aber was dazwischen liegt, hat er, dem Markus folgend, behandelt, d. h. er bietet keine Worte, die die Mission Jesu ausdrücklich auf das jüdische Volk einschränken⁴⁾, aber auch keine Sprüche

würdige Historicität zuzutrauen, daß er den Rahmen der Verkündigung Jesu so, wie er ihm gegeben war, fast durchweg treu beibehalten hat, um ihn erst am Schlusse zu sprengen. Einfacher ist Markus verfahren, indem er die Missionsfrage ausschied — denn so wird man sein Verhalten verstehen müssen.

¹⁾ Es ist daher auch wahrscheinlich, daß der verlorene echte Markusschluß den Befehl an die Jünger, in alle Welt zu gehen, enthalten hat.

²⁾ Aber in diskreter Weise, ohne plump den Universalismus einzutragen; augenscheinlich hat er mit Bedacht seine Worte so gewählt, daß auch die universalistischen eine andere Deutung noch immer zulassen. Man vgl. 1, 32 („Sohn des Höchsten“); 2, 11 („Freude allem Volk“, „Heiland“); 2, 14 („Gloria in excelsis“); 2, 31 („ein Licht zu erleuchten die Heiden“); dazu 3, 23 ff. die bis auf Adam zurückgeführte Genealogie.

³⁾ C. 24, 47; dazu Act. 1, 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis zum Ende der Erde.“

⁴⁾ Doch findet sich das indirekte Wort der Einschränkung c. 22, 30 = Matth. 19, 28 (s. o. S. 26), aber es brauchte nicht so verstanden zu werden.

oder Erzählungen, in denen sie als universalistisch bezeichnet wird¹⁾, und er hat nirgendwo absichtlich korrigiert.²⁾

Von dem vierten Evangelium ist in diesem Zusammenhang ganz abzusehen; denn es hat den Horizont der Predigt Jesu, ja schon den Johannes' des Täufers, nach Maßgabe der in den beiden ersten christlichen Generationen so erfolgreich unternommenen Heidenmission erweitert und dementsprechend „die Juden“ von Anfang an — trotz der historischen Bemerkung c. 4, 22 — als die Verworfenen erscheinen lassen. Läßt man auch den Prolog beiseite, so begegnet sofort (c. 1, 29) das Wort im Munde des Täufers: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches die Sünde des Kosmos trägt“, und das ganze Evangelium ist von direkt universalistischen Aussagen durchzogen. Jesus ist der Weltheiland, und Gott hat die Welt also geliebt, daß er ihn gesandt hat. Dazu finden sich Stellen wie die von „den anderen“ Schafen und der einen Herde (10, 16). Besonders bemerkenswert aber ist es, daß dieses Evangelium „Griechen“ nach Jesum fragen (12, 20 ff.) und diesen eine förmliche Erklärung darüber abgeben läßt, warum er noch nicht die Griechen befriedigen könne: er muß erst sterben; erst als Erhöhter wird er alle zu sich ziehen. Man sieht, hier wurde ein schweres Problem empfunden.

Die Predigt Jesu, sei es auch nur in ihren Grundzügen, hier zur Darstellung zu bringen³⁾, würde irreführend sein; denn zur

¹⁾ Man hat dafür allerlei anzuführen versucht, aber es erweist sich als nicht beweiskräftig, so Petri wunderbaren Fischzug (5, 1 ff.), die Samaritergeschichten (10, 33 ff.; 17, 16), das Gleichnis vom verlorenen Sohn (15, 11 ff., s. dazu Jülicher, a. a. O. II S. 333 ff.). Auch die Apostelaussendung (6, 13 ff.) und die merkwürdige Aussendung der Siebzig (10, 1 ff.) ist keineswegs im Sinne der Heidenmission erzählt. Daß die Zwölfe in diesem Evangelium ein paarmal „die Apostel“ heißen, ist ein harmloses Hysteron-Proteron. Die programmatische Rede in Nazareth (4, 26. 27) fällt noch am meisten ins Gewicht; aber auch in ihr erscheint der Universalismus Jesu nicht über den prophetischen hinausgehoben. In Bezug auf die Stelle 21, 24 = Mark. 13, 10 = Matth. 24, 14 ist Lukas sogar der Vorsichtigste gewesen, der in feinem Gefühl den Stil der Propheten wiederherzustellen versucht hat. Er sagt nichts davon, daß das Evangelium erst in aller Welt verkündigt sein müsse, bevor das Ende kommt, sondern schreibt: ἄχρὶ οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. — Was die Samaritergeschichten betrifft, so scheint Lukas eine weitergehende religionsgeschichtliche Tendenz hier nicht im Sinne gehabt zu haben, während eine solche Joh. 4 unverkennbar ist.

²⁾ Die Geschichte vom kananäischen Weib, die bei Matthäus und Markus zwischen den beiden Speisungsgeschichten steht, hat er wahrscheinlich nicht weggelassen, sondern gar nicht gekannt; das Wort Matth. 8, 11 bietet er auch: 13, 28, 29.

³⁾ Vgl. meine Vorlesungen über das Wesen des Christentums.

Missionspredigt ist sie in der Folgezeit nicht einmal Juden gegenüber geworden. Sie unterstützte die Missionspredigt — die Evangelien sind, um als Mittel der Evangelisation zu dienen, niedergeschrieben —; diese aber handelte davon, daß Jesus der Messias sei und demnächst wiederkehren und das Reich aufrichten werde (so vor Juden), beziehungsweise von der Einheit Gottes, der Wertschöpfung, dem Sohne Gottes und dem Gericht (so vor Heiden). Die Sprüche Jesu haben daneben freilich eine stille und wirksame Mission ausgeübt, und das geschichtliche Bild, welches die Evangelien boten, hat — neben dem Glauben an den Erhöhten — einen tiefen Einfluß auf die Katechumenen und die Gläubigen gewonnen.

Die partikularen Züge an diesem geschichtlichen Bilde und den Sprüchen wurde man nicht mehr gewahr, und das war recht und gut. Eine Gottes- und Menschenliebe war ja hier lebendig, die man als intensiven Universalismus bezeichnen kann, ein Absehen von allem Äußerem (Stand, Person, Geschlecht, äußerem Kultus u. s. w.), welches notwendig zur Innerlichkeit zwang, ein Protest gegen das, was „die Alten“ gelehrt hatten, der alles Alte unwert machte. Eine der größten Revolutionen, welche die Religionsgeschichte kennt, ist hier eingeleitet und begründet worden ohne jede Revolution. Nur die Ankündigung des Untergangs des Tempels und das Gericht über das Volk und seine Leiter hat Jesus Christus ausgesprochen. Er erschütterte das Judentum und stellte den Kern der Religion Israels ans Licht: damit, d. h. durch seine Verkündigung Gottes als des Vaters, gründete er die Weltreligion, die zugleich die Religion des Sohnes wurde.

Fünftes Kapitel.

Der Übergang von der Juden- zur Heidenmission.

Daß die Jünger — nachdem sie sich überzeugt hatten, daß Jesus nicht im Tode geblieben sei — sofort ihn und sein Evangelium mit dem kräftigsten Eifer verkündigt haben, folgt aus der Natur der Sache und wird berichtet. Blieben sie auch zunächst in Jerusalem — und zwar 12 Jahre, nach einem sehr alten Bericht ¹⁾, den aber die Apostelgeschichte ignoriert (doch s. e. 12, 17) —,

¹⁾ Der alte Bericht — Petri Kerygma bei Clemens Strom. VI, 5, 43 — ist freilich verdächtig: denn er behauptet, ein Herrnwort an die Jünger zu

so werden sie von Jerusalem aus Missionszüge in der Umgegend unternommen haben (auch die Wahl des Jakobus zum Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde¹⁾ — er gehörte nicht zu den Zwölfen —, spricht dafür). Das lehrt die Apostelgeschichte, vor allem aber I. Kor. 9, 5.

Zunächst wurde das Evangelium ausschließlich den Juden gepredigt. Es bildete sich die Gemeinde in Jerusalem, bald darauf Gemeinden in Judäa (I Thess. 2, 14: *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ αἱ οὐσαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* und Gal. 1, 22: *ἤμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ*) sowie in Galiläa, Samaria (Act. 1, 8; 8, 1ff.; 9, 31; 15, 3) und in dem Küstenland (Act. 9, 32 ff.). Das anfängliche Verhältniß dieser Gemeinden zu dem Judentum erscheint uns nicht recht klar, und es ist wohl auch zunächst nicht klar, sondern widerspruchsvoll gewesen. Einerseits wird der Bericht der Apostelgeschichte (s. c. 3 ff.), daß die jerusalemische Gemeinde fast von Anfang an stoßweise Verfolgungen erleiden mußte, durch das Zeugnis des Paulus beglaubigt (I. Thess. 2, 14: *ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ* [scil. die Gemeinden in Judäa] *ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων*); die Meinung, die einige jüdische Gelehrte vorgetragen haben, erscheint somit unhaltbar, es habe ursprünglich und Jahrzehnte hindurch ein durchaus friedliches Verhältniß zwischen den Christgläubigen und den Juden bestanden.²⁾ Andererseits steht es fest, daß auch Friede und Duldung geherrscht haben, die Gemeinden

kennen, das gelaute hat: *μετὰ β' ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, ὡς τις εἴπη· οὐκ ἠκούσαμεν*. Allein mit den 12 Jahren kann es seine Richtigkeit haben ohne die falsche, apologetische Begründung; denn in den Acta Petri cum Simone c. 5 und bei Apollonius (bei Euseb., h. e. V, 18, 14) lautet das Wort (ebenfalls als Herrnwort), die Apostel sollten 12 Jahre in Jerusalem bleiben; von dem Auszug *εἰς τὸν κόσμον* ist nichts gesagt. Das „Herrnwort“ wird auch hier nicht zu Recht bestehen; wohl aber wird die Tatsache, daß die Jünger 12 Jahre in Jerusalem blieben, schwerlich erfunden sein. Zwölf bez. elf Jahre nach der Auferstehung ist ein Zeitraum, den auch andere Quellen abgegrenzt haben (s. Dobschütz i. d. Texten u. Unters. XI, 1 S. 53 f.); er liegt sogar der späteren Berechnung des Todesjahres des Petrus zu Grunde: ann. 30 + 12 + 25 = ann. 67. Isoliert steht die Behauptung der pseudo-elementinischen Rekognitionen (I, 43; IX, 29), die Apostel seien sieben Jahre in Jerusalem geblieben.

¹⁾ Die Apostelgeschichte setzt für die ersten Jahre voraus, daß die Apostel die jerusalemische Gemeinde geleitet haben. Plötzlich c. 12, 17 erscheint Jakobus als der Leitende.

²⁾ Vgl. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte, 2. Abt. 1883. Wie es bei der Mission in Palästina zugegangen ist, steht Matth. 10, 17 ff. zu lesen: *παράδωσόντων ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς . . . παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον καὶ ἐπανάσῃσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς . . . ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἐτέραν*.

geraume Zeit hindurch unbehelligt geblieben sind (Act. 9, 31: ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας εἶχεν εὐδοκίαν) und einige Christen hohes Ansehen bei ihren jüdischen Brüdern genossen haben.¹⁾ Sie waren strenge Gesetzesbeobachter und hielten sich auch eifrig zum Tempel²⁾; damit aber erfüllten sie die oberste Pflicht des Juden, und da sie Jesus als Messias erst noch erwarteten — die erste Ankunft galt ja nur als etwas Vorläufiges —, so mochte ihnen dies bei freundlicher Beurteilung um ihrer Gesetzesbeobachtung willen als Idiosynkrasie nachgesehen worden sein.³⁾ Wenigstens vermögen wir uns die Sache nicht

¹⁾ Hegesipp bei Eusebius, h. e. II, 22 berichtet dies von Jakobus. Seine Darstellung ist freilich sehr undurchsichtig, aber das Ansehen des Jakobus beim Volke darf man ihr entnehmen.

²⁾ S. Act. 21, 20, wo die jerusalemischen Christen zu Paulus sprechen: *θεωρεῖς, ὅσους καὶ πόσους μνηστῆρας εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων. καὶ πάντες ζηλοῦσι τοῦ νόμου ἐπάροχουσιν.* Diese Stelle beleuchtet und rechtfertigt den Hauptpunkt des Berichts des Hegesipp über Jakobus. Aus der sehr alten Überlieferung (Prolog zum Markusevangelium um 200), Markus habe sich, Christ geworden, den Daumen abgeschnitten, um nicht als Priester fungieren zu müssen, mag man schließen, daß manche christianisierte Juden aus dem Priesterstand in Jerusalem anfangs noch als Priester fungiert haben.

³⁾ Richtig Weizsäcker (Apost. Zeitalter² S. 38): „Die Zugehörigkeit zu dem Glauben und Gemeinwesen ihres Volkes hielten die ältesten Christen fest. Sie wollten nicht Abtrünnige sein, und sie konnten auch nicht als solche beurteilt werden. Auch wenn sie nicht den ganzen Kultus festhielten, geschah dadurch diesem Verhältnisse kein Eintrag. Das Judentum verstättete nicht bloß eine große Freiheit der Lehrmeinungen, sondern auch der Beteiligung am Kultus, wie das Beispiel der Essäer in jener Zeit hinreichend beweist. Die Christen ließen sich keine Verletzung des Gesetzes zu Schulden kommen, sie traten nicht angreifend auf. Daß sie unter den Ortsgerichten ebenso wie unter dem Synedrium als oberstem Landesgericht stehen, fällt damit zusammen, daß sie überhaupt Juden blieben. Daß einmal einzelne verklagt werden, aber wegen mangelnden Grundes wieder entlassen werden müssen, oder auch daß dies mit einer Züchtigung begleitet wird . . . , ist an sich ganz denkbar (cf. Matth. 10, 17). . . . Durch die ganze Stellung der ersten Christen im jüdischen Gemeinwesen ist nun auch die Vorstellung ausgeschlossen, als ob dieselben auf jüdischem Boden im allgemeinen sich eine besondere Synagoge eingerichtet und ihre Versammlung als solche neben die bestehende Synagoge gestellt hätten. Da die Synagoge der Regel nach eine Einrichtung der jüdischen Gemeinde ist, so hätte das soviel bedeutet, als sich vom Gemeindeverband in jedem Sinn lossagen, und wäre daher dem Abfall gleich gewesen. Nur in Jerusalem kann die Frage aufgeworfen werden, ob hier nicht die Fremdensynagogen Gelegenheit zu einer solchen Einrichtung gaben. Es ist unsre Apostelgeschichte, welche uns eine unverfängliche Angabe über solche bringt: sie spricht c. 6, 9 von der Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asien, welche mit Stephanus disputierten. Es ist nicht ganz ersichtlich, ob dabei an eine einzige Synagoge zu denken ist, welche alle die Genannten umfaßte, oder an mehrere und wie viele. Für das letztere spricht, daß die Fremden, welche sich nach dieser Angabe in Jerusalem zu eigenen Versammlungen vereinigen, von der Lands-

anders vorzustellen. Daß sie überhaupt den Messias so sicher und so bald erwarteten, kann ihnen grade bei den Eifrigsten ihrer jüdischen Landsleute nur zum Lobe gereicht haben. Glaubten sie die Person des künftigen Messias bereits zu kennen, so war das freilich in den Augen dieser ein schwerer Irrtum; aber durch den Kreuzestod schien der Irrglaube an der Wurzel bereits beseitigt, und jene Eifrigen konnten eben deshalb erwarten, daß „das Ärgernis“ nun in sich selbst in Kürze zusammenbrechen, der messianische Eifer dagegen nachbleiben werde. Die jüdische Obrigkeit aber konnte die Sache abwarten und sich mit Überwachung begnügen. Spielte sich doch einstweilen noch die ganze Bewegung in den untersten Schichten ab.¹⁾

Allein die Periode der Nachsicht bez. stoßweiser und nicht sehr kräftiger Reaktionen seitens der Judenschaft mußte aufhören und den schärfsten Repressalien weichen, sobald die Heidenmission eine offenkundige Tatsache wurde. Die Heidenmission spaltete aber zunächst die kleine Christenschar selbst und veranlaßte diejenigen, welche sie ablehnten, näher an ihre nicht-christgläubigen Brüder heranzurücken. Der Apostel Paulus mußte über eine doppelte Gegnerschaft klagen und mit ihr kämpfen: sowohl die gesetzesstrengen Judenchristen verfolgten ihn, als auch, wie I Thess. 2, 15f. zeigt, die Juden (*ἐκδιώξαντες ἡμᾶς . . . κολύοντες ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν*), die somit der christlichen Mission unter den Heiden, obgleich sie sie im Grunde nichts anging, keineswegs mit verschränkten Armen zuschauten.

Die Anfänge der Heidenmission sind nicht völlig klar — Paulus ist nicht der erste Heidenmissionar gewesen²⁾ —; jedoch

mannschaft ausgehen. Man könnte nur vermuten, daß die Christen als Landsmannschaft der Galiläer (Act. 1, 11; 2, 7) eine ähnliche Stellung eingenommen haben; doch ist der Name nicht in zutreffendem Sinne nachweisbar. Nach Act. 24, 5 muß man annehmen, daß sie vielmehr unter dem Namen Nazaräer bekannt waren, und dieser wiederum bezeichnet wohl nicht die Herkunft des Vereins, sondern diejenige des Stifters und hat also einen anderen Charakter. . . . Selbst aber wenn die Christen eine Synagoge als Galiläer in Jerusalem gebildet hätten, in ähnlicher Weise wie die Libertiner, so wäre daraus nicht viel über die Einrichtung ihrer Gemeinschaft zu entnehmen, da wir ja auch darüber gar nichts wissen, in welchem Sinne und unter welchen Formen jene Landsmannschaften sich als besondere Synagogen in Jerusalem eingerichtet haben. Für die ganze Frage ist aber doch nicht zu übersehen, daß wir in unsern Quellen den Namen der Synagoge überhaupt nicht auf die Christen angewendet finden.“

¹⁾ Man vgl., was über Gamaliel Act. 5, 34ff. erzählt ist. Niederes Volk, s. Joh. 7, 48. 49: *μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν*. Die Apostelgeschichte markiert jedoch c. 6, 7, daß auch Priester (angeblich ein *πολύς ὄχλος* derselben) hinzugetreten seien, und c. 15, 5 auch Pharisäer.

²⁾ Paulus hat nirgendwo in seinen Briefen den Anspruch erhoben, die

aus apriorischen Erwägungen und aus bestimmten Mitteilungen können wir folgern, daß der Übergang zur Heidenmission ein allmählicher war, sich aber als solcher mit zwingender Gewalt aufdrängte. Auch hier war alles durch die innere Lage des Judentums bereits vorbereitet, nämlich durch die zum Universalismus strebende Zersetzung und den abgestuften Proselytismus. Wir haben darauf in dem ersten Kapitel schon hingewiesen.

Nach der Apostelgeschichte (cap. 6. 7)¹⁾ war die älteste jerusalemische Christengemeinde aus zwei Elementen zusammengesetzt, dem palästinensisch-hebräischen und dem Element der Diaspora-Juden (*Ἑλληνισταί*). Zwischen beiden trat frühzeitig eine Spannung ein; sie führte zur Einsetzung der sieben Armenpfleger, die der zweiten Gruppe angehörten und sämtlich griechische Namen trugen. Innerhalb dieser Gruppe, die wir uns im ganzen als freisinniger d. h. als minder streng in der buchstäblichen Gesetzesbeobachtung denken dürfen²⁾, trat Stephanus, der Armen-

Heidenmission überhaupt erst begonnen zu haben. Hätte er sie begonnen, so hätte er das gewiß nicht verschwiegen. Gal. 1, 16 sagt nur, daß der Apostel bereits seine Bekehrung als Berufung zur Heidenmission verstanden hat, aber daß diese selbst etwas ganz Neues war, sagt die Stelle nicht. Man braucht auch nicht aus ihr zu folgern, daß Paulus sofort als Heidenmissionar aufgetreten ist; der Zweck der Offenbarung des Sohnes Gottes (*ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) kann sich ihm allmählich enthüllt haben. Nur das ist anzunehmen, daß für ihn, den Bekehrten, ein neuer innerer Kampf nicht mehr nötig war, um die Heidenmission zu unternehmen. Daß er trotzdem der Heidenmissionar bleibt, ist gewiß. Er hat das Recht der Mission und die Pflicht wirklich begründet, und er hat die Bewegung aus unsicheren Anfängen zur weltumspannenden Mission erhoben.

¹⁾ Für den Verfasser der Apostelgeschichte ist der Übergang der Judenmission in die Heidenmission und die aus ihm resultierende Verwerfung des Judentums eine Sache von größter Wichtigkeit gewesen; ja man darf sagen, daß er die Darstellung dieses Übergangs in den Hauptzweck seines Buches aufgenommen hat. Das beweist die Anlage der 15 ersten Kapitel sowie der Schluß des Buches c. 28, 23—28 (die Verse 30 u. 31 sind ein Postscriptum). Nach Anführung von Jesaj. 6, 9. 10 — eine für das Judentum vernichtende Prophezeiung, die der Verfasser nun erfüllt sieht — läßt er den Paulus zu den Juden sprechen: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ τοῦ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται*. Deutlicher kann man es nicht sagen, daß das Evangelium nicht den Juden, sondern den übrigen Völkern gegeben ist. — Was oben im Text von dem Werke der Heidenmission erzählt ist, stützt sich auf die Apostelgeschichte, soweit als ich ihre Berichte für zuverlässig halte. Ihr Verfasser ist Pauliner; aber er motiviert den christlichen Universalismus sehr viel einfacher als Paulus oder vielmehr — er motiviert ihn gar nicht (das Evangelium ist universalistisch), wenn er auch nicht verschleierte, daß anfangs nur den Juden gepredigt worden ist und sich die Heidenmission langsam entwickelt hat. Die innerchristlichen Spannungen kommen dabei kaum zum Ausdruck.

²⁾ S. Weizsäcker, Apost. Zeitalter² S. 51 ff. Natürlich waren sie „gute“ Juden, sonst hätten sie sich nicht in Jerusalem niedergelassen; aber es darf

pfleger, besonders hervor. Die Anklage gegen ihn vor dem Syne-
drium lautete, daß er fortgesetzt blasphemische Reden führe
gegen „den heiligen Ort“ und das Gesetz, indem er behauptete,
daß Jesus den Tempel zerstören und die Sitten, die Moses ge-
boten habe, ändern werde. Diese Anklage wird in der Apostel-
geschichte als erlogen bezeichnet; aber, wie die Rede des Ste-
phanus beweist, war sie an sich begründet, erlogen war nur die
Tendenz, die man den Worten gab. Stephanus hat nicht wider
den Tempel und das Gesetz gesprochen, um ihren göttlichen Ur-
sprung zu bestreiten, sondern er hat die begrenzte Dauer dieser
Einrichtungen behauptet. Damit setzte er sich allerdings in
Widerspruch zu dem vulgären Judentum seiner Zeit, aber schwer-
lich in Widerspruch zu allem, was jüdisch war. Daß es im
Judentum, vornehmlich in dem der Diaspora, bereits Richtungen
gab, die den Tempelkultus¹⁾, und in diesem in erster Linie die
blutigen Opfer, für unwesentlich, ja für bedenklich hielten, steht
fest. Ebenso gewiß ist aber auch, daß aus äußeren und inneren
Gründen in manchen jüdischen Kreisen die äußerliche Gesetzes-
beobachtung nicht hoch geschätzt wurde, bez. hinter der Moral mehr
oder weniger zurücktrat. Es ist demnach historisch und psycho-
logisch wohl verständlich, daß ein für das Evangelium gewonnener
Diasporajude die souveränen und exklusiven sittlichen Momente,
welche dasselbe darbot²⁾, mit schon bestehenden Dispositionen in
Bezug auf die relative Wertlosigkeit des Tempels und des Zere-
moniengesetzes verband und das Ergebnis zog: der Messias Jesus
wird den Tempelkultus abschaffen und das Zeremoniengesetz ändern.
Man beachte dabei das Futurum; die Apostelgeschichte scheint
hier sehr genau zu berichten: Stephanus hat nicht zu Änderungen
aufgefordert — erst der als Messias wiederkehrende Jesus wird
Wandel schaffen —, sondern er hat diese Änderungen prophetisch
vorhergesagt und damit allerdings den Unwert der bestehenden
Ordnungen behauptet. Zur Heidenmission hat er nicht auf-
gefordert, aber er hat sie durch sein Wort und seinen Tod doch
mitbegründen helfen.

angenommen werden, daß diese Synagogen der Libertiner (Römer), Cyrenäer,
Alexandrinern, Cilicern und Asiaten (Act. 6, 9) auch hellenisierte Juden um-
faßten, die durch hellenische Wissenschaft die jüdische Religion erweichten.

1) Zumal nachdem derselbe wiederholt durch das verweltlichte Priestertum
entweiht war.

2) Auch daran darf hier erinnert werden, daß Jesus selbst den Unter-
gang des Tempels prophezeit hat. Ich halte mit Weizsäcker (a. a. O. S. 53)
dieses Herrnwort für echt. Es ist zum Ausgangspunkt geworden für eine
innere Entwicklung seiner Jünger, die sie schließlich zur Heidenmission ge-
führt hat.

Stephanus wurde gesteinigt und starb, wie Hus, für eine Sache, deren Konsequenzen er noch nicht überschaute; seine Steinigung ist nicht auffallend — diese Art von Jesusgläubigen konnte das orthodoxe Judentum am wenigsten vertragen. Auch die Anhänger des Stephanus wurden verfolgt — grell war ja auf einmal die kleine Christenschar in ihrer Gefährlichkeit beleuchtet —; sie mußten Jerusalem verlassen, nicht aber die Apostel (Act. 8, 1); diese haben sich also mit Stephanus in dem Punkte der Anklage noch nicht für solidarisch erklärt.¹⁾ Die Versprengten zogen in Judäa und Samarien umher und wirkten unfreiwillig-freiwillig als Missionare, d. h. als Apostel (Act. 8, 4); unter ihnen war der Gemeindepfleger Philippus der bedeutendste; er predigte in Samarien und an der Küste. Wie er den äthiopischen Dynasten, einen Eunuchen, gewonnen und getauft hat, wird ausführlich berichtet (Act. 8, 26ff.) — das ist wohl verständlich. Der Mann war kein Jude, sondern gehörte zu den „*φροβούμενοι τὸν θεόν*“; übrigens hätte er als Verschnittener auch nie Jude werden können. Indem er der christlichen Gemeinde zugeführt wird, er, der „halbe“ Proselyt und Eunuch, ist eine starre Schranke bereits gefallen.

Allein ein Fall entscheidet noch nicht, und auch der zweite ähnliche Fall — Petrus tauft den „*φροβούμενος*“ Cornelius in Cäsarea — kann die prinzipielle Bedeutung noch nicht gehabt haben, welche der Verfasser der Apostelgeschichte ihm gibt.²⁾

¹⁾ Dies scheint mir sehr wichtig und bezeugt zugleich die Treue der Berichterstattung der Apostelgeschichte an diesem Punkte. Verfolgt wurden augenscheinlich die Christen damals mit Auswahl; unbehelligt blieben solche, deren Devotion gegenüber dem Tempel und Gesetz zweifellos war, also zunächst auch noch Petrus und die anderen Apostel. Daß Petrus erst später, wenn auch nicht viel später, den ersten Schritt aus dem strengen Judentum getan hat, sagt die Apostelgeschichte deutlich genug. Anders Weizsäcker (a. a. O. S. 60f.), der den ersten Schritt schon hierher verlegt, aber sonst richtig bemerkt: „Es ist einleuchtend, daß diese Erkenntnis (nämlich daß das Heil im Reiche, das zukünftige Heil, nicht mehr auf die Verpflichtung des Gesetzes gegründet sein kann) durch nichts so sehr erweckt und gefördert werden konnte, als wenn von pharisäischer Seite der Glaube an Jesus und sein Reich verfolgt wurde, weil durch denselben der unverbrüchlichen Dauer des Gesetzes und dem Glauben an das Heil desselben Eintrag geschehe. Die Befreiung ist daher die Befreiung des Christenglaubens, sie ist das Mittel, denselben zur Klarheit über sich selbst zu bringen. Und sie ist in diesem Sinne an der Urgemeinde nicht vergeblich gewesen.“

²⁾ Wenigstens hat sie sicher nicht dort gelegen, wo der Verfasser sie sucht; aber insofern war allerdings der Fall von hoher Bedeutung, als er Petrus nötigte, der Gesinnung und Praxis nun beizutreten, die die Stephanusfreunde bisher allein (ohne die Ur apostel) befolgt hatten (s. die vorige Anmerkung). Die Bekehrung des Hauptmanns von Cäsarea führte den Petrus und mit ihm einen Teil der jerusalemischen Gemeinde ein wichtiges Stück weiter. Übrigens ist nicht zu verschweigen, daß die ganze Perikope Bedenken in Bezug auf ihre Geschichtlichkeit erregt.

So lange es sich um Proselyten, sei es auch um solche des weitesten Kreises handelte, konnte selbst der strengste Judenchrist eine Betrachtung finden, die ihm die Aufnahme derselben erträglich erscheinen ließ: er konnte die recipierten Proselyten für Angehörige der Christengemeinde im weiteren Sinne halten, d. h. noch immer für Proselyten.

Ein weiterer und viel entscheidenderer Schritt geschah in Antiochien; er ging wiederum von den verjagten Stephanusfreunden aus (Act. 11, 19 ff.), die auf ihren Missionswanderungen nach Phönicien, Cypren und Antiochia gekommen waren. Zwar die Mehrzahl von ihnen hielt sich streng an die Judenmission, aber einige — cyprische und cyrenische Männer¹⁾ — predigten in Antiochien auch den Hellenen²⁾ und fanden bei ihnen eine gute Wirksamkeit. Diese Männer sind die ersten Heidenmissionare gewesen und haben die erste Heidenkirche — eben in Antiochien — gestiftet. In ihr Werk aber traten Barnabas und Paulus (Act. 11, 23 ff.) ein, um schnell die eigentlich Leitenden zu werden.

Die bekehrten Hellenen in Antiochien, Syrien und Cilicien — denn dort entfalteten Barnabas und Paulus bald darauf ihre Mission — mögen in den ersten Jahren größtenteils frühere „φοβούμενοι“ gewesen sein³⁾, aber gewiß nicht ausschließlich. Jedenfalls bildete sich in Antiochien eine Gemeinde, die der Mehrzahl nach aus Unbeschnittenen bestand. Für diese Gemeinde kam zuerst — die heidnischen Gegner prägten den Namen — die Bezeichnung „Χριστιανοί“ auf (Act. 11, 26). Diese Bezeichnung ist für sich selbst ein Beweis, daß sich die neue Gemeinde in Antiochien kräftig von der Judenschaft abhob.⁴⁾ Der Name „Christen“ ist der Titel der Heidenchristen⁵⁾; Juden-

¹⁾ Die Namen sind hier nicht genannt, aber c. 13, 1 werden als antiochenische Propheten und Lehrer der (Cyprier) Barnabas, Simeon-Niger, der Cyrener Lucius, Manahem, der Vertraute des Tetrarchen Herodes, und Saulus genannt. Da nach Act. 11, 22 ff. Barnabas und Saulus erst nach Gründung der Gemeinde in Antiochien dorthin gekommen sind, so darf man vielleicht in den drei anderen Personen die Gründer der Gemeinde und also auch die ersten Heidenmissionare erkennen. Aber Barnabas muß unter den Begründern der Heidenmission doch an erster Stelle genannt werden; er muß die freie Anschauung selbständig erworben haben. Das zeigt das Verhältnis des Paulus zu ihm.

²⁾ So ist 10, 20 zu lesen, nicht „Hellenisten“.

³⁾ Cf. Havet, Le Christianisme T. IV p. 102: „Je ne sais s'il y est entré, du vivant de Paul, un seul païen — je veux dire un homme qui ne connût pas déjà, avant d'y entrer, le judaïsme et la Bible“. Das ist wohl übertrieben, aber wird doch wesentlich richtig sein.

⁴⁾ Näheres über den Namen „Christen“ s. im 3. Buch.

⁵⁾ Weder konnten die Juden für die Christen den Namen Christen auf-

christen sind zunächst und wahrscheinlich lange Zeit hindurch mit diesem Namen niemals genannt worden.¹⁾

Die heidenchristlichen Gemeinden Syriens und Ciliciens hielten das Gesetz nicht und fühlten sich doch als das Volk Gottes im vollsten Sinne des Wortes. Für die Meisten genügte die Versicherung, daß Gott ja bereits durch die Propheten den Unwert der Opfer hat verkündigen lassen²⁾, und daß man deshalb alles Zeremonielle im Gesetz allegorisch deuten und sittlich verstehen müsse.³⁾ Auch die anderen heidenchristlichen Gemeinden, die sich nun durch unbekannte Missionare bildeten (z. B. die römische), urteilten zunächst so.

Allein so einfach hat sich der Apostel Paulus mit dem Gesetz nicht abgefunden. Entwertet durch den stillen auflösenden Gang der Zeit und der Verhältnisse war ihm kein Teil desselben; es bestand vielmehr in allen seinen Geboten zu Recht. Abrogiert kann es nur von dem werden, der es gegeben hat, von Gott selbst, und auch Gott kann es nur so aufheben, daß er es zugleich in seinem Rechte bejaht, d. h. für seine Erfüllung sorgt und es eben dadurch aufhebt. Dies alles ist geschehen: durch den Kreuzestod des Sohnes Gottes, Jesus Christus, ist das Gesetz erfüllt und aufgehoben. Ob diese Betrachtung und Spekulation eine sekundäre und abgeleitete war (gewonnen an dem Besitz des Geistes und des neuen Lebens, das der Apostel in sich fühlte), ob sie eine primäre war (gewonnen an der Gewißheit der Sündenvergebung), ob Beides zusammentraf, diese Frage braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Genug, daß er das Evangelium fest und sicher als die neue Religionsstufe erkannte, wie er sich als Christ als eine neue Kreatur fühlte. Die neue Religionsstufe ist die Stufe des Geistes und der Wiedergeburt, der Gnade und des Glaubens, des Friedens und der Freiheit: alles Alte, auch alle früheren

bringen, noch konnten Heiden darauf verfallen, von „Christen“ zu sprechen, solange die Bewegung eine rein innerjüdische war und sie also nichts anging. Der Name setzt voraus, daß bereits Heiden für das Evangelium gewonnen waren.

¹⁾ Ich kenne ein bisher nicht publiziertes altchristliches Fragment, in welchem sich der Ausdruck *Χριστιανοὶ τε καὶ Ἰουδαῖοι Χριστὸν ὁμολογοῦντες* findet.

²⁾ An dem Opferwesen hat man sich durchweg das Recht klar gemacht, den Buchstaben preiszugeben; denn das Opferwesen war bereits für weite Kreise in die Ferne gerückt und entwertet. Das übrige Gesetz folgte dann wie von selbst nach.

³⁾ Daß dies die vulgäre heidenchristliche Anschauung war, erkennt man besonders deutlich aus der nachapostolischen Litteratur. Sie war also in Kraft geblieben trotz der sehr abweichenden und energischen Lehre des Paulus.

Gottesoffenbarungen, hat sie als Religionen des Sündenstandes unter und hinter sich. Von hier aus konnte er, der Jude und Pharisäer, sogar die große Konzeption wagen, mit der er alle gesunde Religionsphilosophie und die ganze vergleichende Religionsgeschichte begründet hat, nämlich die „natürliche“ Gotteserkenntnis der Menschheit bez. das, was sich unter dem Prinzipat des Gewissens in ihr entwickelt hatte, mit dem Gesetze des erwählten Volkes zusammenzustellen. Beides ist göttliche Offenbarung — das Beste, was die Menschheit bisher besessen hat —, und Beides hat doch nicht ausgereicht, sondern zum Tode geführt.

Eine neue Religion ist gegeben — eben deshalb ist die Heidenmission nicht eine Möglichkeit, sondern eine Pflicht, die Gesetzesfreiheit nicht eine Konzession, sondern die entscheidende und beseligende Form des Evangeliums. Daß es in keinem Sinn Gesetz ist, sondern Gnade und Gabe, darin liegt ja sein Wesen begründet. Der geborene Jude mag sich auch als Christ beschneiden lassen und die Gesetzesgebote halten — er hält damit das jüdische Volk in Kraft, dessen Rolle im weltgeschichtlichen Plane Gottes noch nicht ausgespielt ist —¹⁾, aber für seine Seligkeit ist das Gesetz belanglos; der geborene Heide aber darf sich nicht beschneiden lassen und darf das Gesetz nicht halten; denn er würde durch solches Tun erklären, daß Christus umsonst gestorben ist.

In diesem Sinne hat der große Apostel den Heiden gepredigt und die Heidenmission sowohl prinzipiell begründet als tatsächlich verwirklicht. Was die anderen vor ihm getan, war ein halbschlächtiges Tun; es schien zu demselben Ziele zu führen, aber es wurde weder dem Gesetze noch dem Evangelium ganz gerecht. Paulus zertrümmerte die Religion Israels, während er sie doch mit größerer Ehrfurcht und strengerem Gehorsam umfaßte, als jene; er erklärte, die Zeit Israels sei abgelaufen. Zwar mit einer fast unbegreiflichen Pietät ehrte er die Judenchristengemeinde Jerusalems, aus der ihm doch soviel Feindschaft entgegengebracht wurde; aber er ließ darüber keinen Zweifel, daß nun „die Zeiten der Heiden“ gekommen seien, daß also judenchristliche Gemeinden, wenn sie nicht mit den heidenchristlichen zu der einen „Kirche Gottes“ verschmolzen, in ihrer Exklusivität ein wirkliches Existenzrecht nicht mehr besäßen. Seine religiöse und religionsgeschichtliche Konzeption war, auf den Kern gesehen, von größter Einfachheit

¹⁾ Indessen da der geborene Jude, der Christ geworden, nach der Meinung des Paulus mit den Heidenchristen in Lebens- und Tischgemeinschaft treten soll, so wird damit die Gesetzesbeobachtung an einem sehr wichtigen Punkte durchbrochen. Über dies Problem hat Paulus wohl nur deshalb nicht weiter nachgedacht, weil er an das nahe Weltende glaubte.

und unerschöpflicher Tiefe. Freilich, auf eine kurze Formel läßt sie sich nicht bringen, ohne bis zur Flachheit entstellt zu werden, sie ist immer nur in einem paradoxen Medium lebendig; aber an Stelle der Mittel, die er aufgebracht hat und in denen sie für ihn gültig und gesichert war, können auch andere Mittel treten: das haben bereits in der nächsten Generation der Verfasser des Hebräerbriefes und jener große Unbekannte bewiesen, der die johanneischen Schriften geschrieben hat. Seitdem sind noch viele andere Lehrer aufgetreten, die das paulinische Evangelium transformiert haben — ich nenne aus dem 2. Jahrhundert zwei so verschiedene, wie Marcion und Clemens Alexandrinus —; aber was sie transformierten, war nicht der Kern. In dem Kerne sind sie vielmehr mit dem Apostel einig: der nachgeborene Historiker hat das hohe Vorrecht, dort Einheit sehen zu dürfen, wo die Beteiligten nur den Gegensatz gewahrten.

Paulus, der Phariseer, hat das Volk Israel und die Religion Israels in der Geschichte entthront¹⁾; er hat das Evangelium von dem jüdischen Boden losgerissen und auf den Boden der Menschheit verpflanzt.²⁾ Kein Wunder, daß die volle Reaktion des Judentums gegen das Evangelium nun erst begann — die Reaktion der Juden und der Judenchristen. Die Feindschaft der Juden zeigt jedes Blatt der Apostelgeschichte vom 13. Kapitel an. Sie haben das Werk des Paulus unter den Heiden auf Schritt und Tritt zu hemmen gesucht; sie haben die Massen und die Obrigkeit in allen Ländern aufgehetzt; sie haben die furchtbaren Vorwürfe gegen die Christen, die schon im Zeitalter Trajans eine Rolle spielten, systematisch und offiziell in die Welt gesetzt und die Verleumdungen über Jesus aufgebracht³⁾; sie haben den

¹⁾ Kein Wunder, daß die Juden später behaupteten, er sei ein verkappter Heide; s. Epiph., haer. 30, 16: καὶ τοῦ Παύλου κατηγοροῦντες οὐκ αἰσχύνονται ἐπιπλάστοις τισὶ τῆς τῶν ψευδοποστόλων αὐτῶν κακοηγορίας καὶ πλάνης λόγοις πεποιημένοις. Ταρσέα μὲν αὐτόν, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ καὶ οὐκ ἄρνεῖται, λέγοντες ἐξ Ἑλλήνων δὲ αὐτὸν ὑποτίθενται, λαβόντες τὴν πρόφασιν ἐκ τοῦ τόπου διὰ τὸ φιλέλθες ὑπ' αὐτοῦ ὡθέν, ὅτι, Ταρσεύς εἰμι, οὐκ ἀσίμου πόλεως πολίτης, εἴτα φάσκουσιν αὐτὸν εἶναι Ἑλληνα καὶ Ἑλληνίδος μητρὸς καὶ Ἑλληνος πατρὸς παῖδα, ἀναβεβηκέναι δὲ εἰς Ἱερουσόλυμα καὶ χρόνον ἐκεῖ μεμενηκέναι, ἐπιτεθυμηκέναι δὲ θυγατέρα τοῦ ἱερέως πρὸς γάμον ἀγαγέσθαι καὶ τοῦτον ἕνεκα προσήλυτον γενέσθαι καὶ περιτμηθῆναι, εἴτα μὴ λαβόντα τὴν κόρην ὠργίσθαι καὶ κατὰ περιτομῆς γεγραφέναι καὶ κατὰ σαββάτου καὶ νομοθεσίας.

²⁾ Niemand hat das Ergebnis der Verpflanzung erhabener ausgedrückt als Lukas in der Geburtsgeschichte Jesu (c. 2), und zwar in den Worten, die er dem Engel und den Engeln in den Mund legt.

³⁾ Justin (Dial. 17, cf. 108, 117) behauptet, daß die jüdische Regierung in Jerusalem ausgesandt habe ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντας αἰρεσιν ἄθεον Χριστιανῶν πεφηνέναι, καταλέγοντας ταῦτα, ἅπας καθ' ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσιν, ὥστε οὐ μόνον ἑαυτοῖς ἀδικίας

heidnischen Christenfeinden das litterarische Material geliefert; sie haben — wenn nicht alles täuscht — die neronische Christenhetze inspiriert und fast überall bei den späteren blutigen Verfolgungen im Hintergrunde oder im Vordergrund der Aktion gestanden — „fontes persecutionum“ nennt Tertullian die Synagogen —; sie haben das Heidenchristentum, das sie doch gar nichts anzugehen schien, instinktiv als ihren eigentlichen Feind empfunden. Die Juden taten, was sie mußten: sie beschleunigten den Prozeß, der die volle Befreiung der neuen Religion von der alten bedeutete und der dem Judentum die Lösung der schon begonnenen Aufgabe, sich zur Weltreligion auszugestalten, entzog. In diesem Sinn hat die jüdische Feindschaft etwas Befriedigendes: sie half die beiden Religionen völlig von einander trennen und verstärkte, wenn es noch nötig war, in den Heidenchristen die Gewißheit, daß ihre Religion eine neue Schöpfung darstelle und daß sie selbst nicht nur die Zugelassenen zweiter Ordnung, sondern das neue Volk Gottes seien, das an Stelle des alten getreten ist.¹⁾

αἰτίοι ὑπάρχετε, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἕκασιν ἀπλῶς ἀνθρώποις, cf. 117: τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὄνομα βεβηλωθῆναι κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ βλασφημεῖσθαι οἱ ἀρχιερεῖς τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διδάσκαλοι εἰργάσαντο, u. c. 108: ἀνδρες χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἰρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγγίγεται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νεκρὸς . . . πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγγιγῆσθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι, κατειπόντες δεδιδαχέναι καὶ ταῦτα ὑπερ κατὰ τῶν ὁμολογούντων Χριστὸν καὶ διδάσκαλον καὶ υἱὸν θεοῦ εἶναι παντὶ γένει ἀνθρώπων ἄθεα καὶ ἄνομα καὶ ἀνόσια λέγετε. Apol. I, 10. Tertull. ad nat. I, 14: „et credidit vulgus Judaeo; quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae?“ adv. Marc. III, 23; adv. Jud. 13. Origenes bezeugt wiederholt, daß die Juden die Urheber der Verleumdungen gegen die Christen seien. Vor allem ist der Bericht des Eusebius (in Jesaj. 18, 1f.) von Wichtigkeit, dessen Quelle man leider nicht kennt (Justin ist jedenfalls nicht die Quelle desselben): εὐρομεν ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν, ὡς οἱ τὴν Ἱερουσαλὴμ οἰκοῦντες τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ἱερεῖς καὶ πρεσβύτεροι γράμματα διαχαράξαντες εἰς πάντα διεπέμψαντο τὰ ἔθνη τοῖς ἀπανταχοῦ Ἰουδαίοις διαβάλλοντες τὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν ὡς αἰρεσιν κακὴν καὶ ἄλλοτριαν τοῦ θεοῦ, παρήγγελλον τε δὲ ἐπιστολῶν μὴ παραθεῖσθαι αὐτήν . . . οἱ τε ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολὰς βιβλίνας κομιζόμενοι . . . ἀπανταχοῦ γῆς διέτρεχον, τὸν περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐνδιαβάλλοντες λόγον. ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύχλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπι-κομιζόμενους. Nach dieser Stelle ist Paulus ein „Apostel“ gewesen, bevor er ein Apostel wurde, und es läßt sich die Frage wohl aufwerfen, ob jene Eigenschaft nicht mit dazu beigetragen hat, daß er sich, Christ geworden, in und mit seinem Christenstand sofort zum Apostel berufen fühlte.

¹⁾ In diesem Zusammenhang hat man auch auf den christlichen Sprachgebrauch von ἔθνη („gentes“, „gentiles“) zu achten. Das Alte Testament stellt die ἔθνη dem Volke Israel gegenüber (unter Umständen wird natürlich

Aber auch die Judenchristen nahmen den Kampf auf; sie stellten an die antiochenische Gemeinde von Jerusalem aus die Forderung der Beschneidung. Die Folge dieser Forderung war das sogenannte Apostelkonzil. Wir haben zwei Berichte über dasselbe (Gal. 2 und Act. 15); aber jeder läßt an sich viel zu wünschen übrig, und beide sind schwer vereinbar. Der des Paulus ist mehr hingewühlt als hingeschrieben und strebt so gewaltsam der Mitteilung des schließlichen Ausgangs zu, daß die Vorstufen aus den abgerissenen Sätzen teils gar nicht, teils nur unsicher zu erkennen sind; der andere hat den schließlichen Ausgang durch die ungehörige Kombination mit einer anderen, späteren Aktion völlig verwirrt und erregt auch sonst Bedenken. Aber feststellen läßt sich noch, daß Petrus, Johannes und Jakobus das Werk des Paulus anerkannt und ihm keine Vorschriften für seine Missionswirksamkeit gemacht haben; sie selbst aber wollten, wie bisher, ausschließlich bei der Judenmission bleiben. Die Vereinigung von Juden- und Heidenchristen zu einer Gemeinschaft des Gottesdienstes und des Lebens wurde zunächst von Paulus nicht erreicht; nur das Prinzip war zum Siege gekommen. Weite Kreise der Judenchristen haben auch diese, freilich in sich haltlose und kurzlebige Konvention nicht anzuerkennen vermocht, und dennoch war sehr viel gewonnen — durch die Abmachung selbst und noch mehr dadurch, daß sie über sich hinauswies. Die Judenchristen spalteten sich. Wie sie dabei Jahre hindurch (in Jerusalem und sonst) doch haben zusammenhalten können, ist ein schweres Rätsel. Der eine Teil fuhr fort, den Paulus und sein Werk mit glühender Feindschaft und mit allen Mitteln zu verfolgen: man suchte ihn zu vernichten. Gewiß war auch ehrliche Überzeugung

auch dieses zu den „Völkern“ gerechnet), und daher war es den Juden ganz geläufig, auch die anderen Religionen lediglich dadurch zu charakterisieren, daß sie die Religionen der *ἔθνη* seien. Somit hatte *ἔθνη* bereits im vorchristlichen Zeitalter bei den Juden eine Bedeutung, die sich mit unserem Wort „Heiden“ ungefähr deckte. Paulus — und augenscheinlich nicht er allein — konnte es daher nicht bestehen lassen, daß ein für das Evangelium gewonnener Nicht-Jude noch zu den *ἔθνη* gerechnet wurde. Er gehörte einst zu ihnen, nun aber nicht mehr (s. z. B. 1. Kor. 12, 2: *οἰδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλά . . . ἤγεσθε*); er zählt jetzt zum wahren Israel bez. zu dem neuen Volke. Offenbar sollte ursprünglich damit nicht gesagt sein, daß er seine Nationalität wirklich gewechselt hätte; allein es mußte den christlichen Kosmopolitismus und wiederum das Selbstbewußtsein, auch politisch etwas besonderes zu sein, mächtig fördern, wenn man sich in dieser Weise einerseits allen *ἔθνη* gegenüber stellte, andererseits sich als das neue Weltvolk faßte und von den Juden nichts wissen wollte. Daß, wo der Zusammenhang unmißverständlich war und es nur auf die nicht-jüdische Herkunft ankam, auch Christen noch als zu den *ἔθνη* gehörig bezeichnet worden sind, braucht kaum besonders erwähnt zu werden.

dabei, die Paulus freilich nicht zu sehen vermochte; doch hat er diesen „Eiferern um das Gesetz“ auf palästinensischem Boden bis zuletzt Konzessionen gemacht; nur außerhalb Palästinas ließ er sie nicht gelten, sobald sie auch Heiden für ihre Form des Christentums gewinnen wollten. Der andere Teil — und auf diesen Boden stellten sich Petrus und vielleicht noch andere Urapostel — begann bald, wenn auch tastend und unsicher, über die Konvention hinauszugehen und auf dem außerpalästinensischen Gebiet mit den Heidenchristen in Lebensgemeinschaft zu treten, auch die Judenchristen in diesem Sinne anzuleiten. Diese unsicheren Versuche endigten mit einer neuen Konvention, durch welche nun eine wirkliche Lebensgemeinschaft ermöglicht wurde. Bedingung war, daß die Heidenchristen sich vom Götzenopferfleisch, vom Genuß des Bluts und des Erstickten und von der Hurerei enthalten sollten. Seitdem ist Petrus und vielleicht noch dieser oder jener aus der Zahl der Urapostel in die Heidenmission eingetreten. Die letzte Schranke war gefallen.¹⁾ Bewundern wir die Größe des Paulus, so gilt unsere Bewunderung nicht minder den Uraposteln, die um des Evangeliums willen auf eine Lebensweise eingingen, die ihr Herr und Meister, mit dem sie gegessen und getrunken, sie nicht gelehrt hatte.

Das Judenchristentum, welches in Lebensgemeinschaft mit den Heidenchristen trat, hob sich damit selbst auf: Petrus ist in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit kein „Judenchrist“ mehr gewesen²⁾; aber noch blieben zwei judenchristliche Parteien,

¹⁾ Daß es in der Diaspora — und zwar nicht nur in den Palästina benachbarten Provinzen — ursprünglich auch judenchristliche Gemeinden gegeben hat (nicht nur einen judenchristlichen Bestand innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden), darf man wohl annehmen. Aber solche judenchristliche Gemeinden müssen sich in Kleinasien, oder wo sie sonst existierten, verhältnismäßig schnell mit den heidenchristlichen, paulinischen verschmolzen haben. Die Gemeinden von Smyrna und Philadelphia scheinen um das Jahr 93 (Apok. Joh.) wesentlich aus bekehrten Juden bestanden zu haben; sie stehen im Verbande der anderen Gemeinden, als wären sie heidenchristliche.

²⁾ Seine Missionstätigkeit muß ihn an die Seite des Paulus gerückt haben (s. I. Clem. 5), aber wir wissen nichts genaueres über sie. Zufällig erfahren wir (Gal. 2), daß er in Antiochien gewesen ist. Der I. Korintherbrief macht es wahrscheinlich, daß er bald nach der Stiftung der korinthischen Gemeinde vorübergehend auch nach Korinth gekommen ist. Es ist auch ein Zufall zu nennen, daß wir das hören. Lukas hat nach c. 12 der Apostelgeschichte das Interesse für die Missionstätigkeit des Petrus verloren; warum, ist nicht recht klar. Aber wenn er bei Judenchristen in universalem Sinn gewirkt hat, ohne doch ihre Lebensführung von dem Judentum sofort zu befreien, so versteht man es, daß die heidenchristliche Überlieferung kein besonderes Interesse an seiner Tätigkeit genommen hat. Einmal aber muß in seinem Leben der Moment eingetreten sein, in welchem

nämlich die, welche auf der Konvention des Apostelkonzils verharrte, den Heidenchristen ihren Segen gab, aber im Leben von ihnen abrückte, und die, welche die Heidenkirche als eine Pseudokirche zu bekämpfen fortfuhr. Eine kirchengeschichtliche Bedeutung kommt beiden nicht mehr zu, dazu waren sie numerisch zu schwach; Justin, der es wissen mußte, sagt Apol. I, 53, das jüdische Volk habe Jesum verworfen „πλήν ὀλίγων τινῶν“. In der Diaspora waren Judenchristen — Syrien und Ägypten ausgenommen — kaum vertreten¹⁾, dort fühlten sich die Heidenchristen als die Herrn, ja fast als die Einzigen²⁾, und es dauerte nur noch bis gegen das Jahr 180, da wurden die Judenchristen in die Ketzerkataloge der großen Kirche eingerückt. Man zahlte ihnen also heidenchristlicherseits mit der gleichen Münze heim: die Ketzer machten ihre früheren Richter zu Ketzern.

Aber auch die Beziehungen der Judenchristen zu ihren Stammesgenossen, den Juden, verschlechterten sich bald — soweit überhaupt leidliche Beziehungen bestanden hatten. Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels scheint hier die letzte Krise, die mit dem vollen Bruch endigte, hervorgerufen zu haben.³⁾ Kein Christ, mochte es auch ein eifernder Judenchrist sein, konnte die

er ganz auf die heidenchristlichen Grundsätze eingegangen ist. Man kann vermuten, daß das nicht erst in Rom geschehen ist, sondern schon damals, als er in Korinth war. In Rom war er kaum wenige Monate, dann wurde er gekreuzigt. Wir besitzen dafür ein urkundliches Zeugnis, das merkwürdigerweise bisher nicht beachtet worden ist. Porphyrius schreibt bei Macarius Magnes (III, 22): *ἵστορεῖται μὲν ὀλίγους μῆνας βασίλειας τὰ προβαῖτα ὁ Πέτρος ἐστεινῶσθαι*. Das kann sich nur auf den römischen Aufenthalt beziehen. Das Zeugnis ist um so wichtiger, als Porphyrius lange in Rom gelebt und dort eingehend sich mit dem Christentum befaßt hat. Sollte aber der Heide bei Macarius nicht Porphyrius selbst sein, so hat er ihn ausgeschrieben.

¹⁾ Doch haben einzelne Versuche der Propaganda nicht gefehlt. Dahin gehören die Grundschriften der pseudoklementinischen Litteratur, gehört Symmachus und seine litterarische Tätigkeit am Ende des 2. Jahrhunderts sowie jener Elkesait Alcibiades aus Apamea in Syrien, der nach Rom kam und von dem Hippolyt in den Philosophumena berichtet. Das gnostische Judenchristentum — ihm gehören alle diese Erscheinungen an — konnte mehr Gehör in der Heidenwelt erhoffen als das strenggläubige, da es synkretistisch war. Auf Einzelheiten hier einzugehen, würde zu weit führen.

²⁾ Wie sich das Blatt gewendet hat, erkennt man bei Justin, Dial. 47. Die Heidenchristen lassen sich längst keine Bedingungen mehr vorschreiben, sondern sie erwägen ihrerseits, ob und wie weit sie Judenchristen als christliche Brüder anerkennen können, und verfahren dabei sehr rigoros.

³⁾ Wann sich die Judenchristen von jeder Beziehung zu den Synagogen getrennt haben bez. trennen mußten, wissen wir nicht; wir können nur vermuten, daß, wenn diese Beziehungen bis zum Jahre 70 bestanden haben, sie dann aufhörten.

Katastrophe des jüdischen Staates, seiner Stadt und seines Heiligtums, für etwas anderes halten als für die gerechte Strafe des Volkes, das seinen Messias gekreuzigt hatte. Damit hörte er eigentlich auf, Jude zu sein — gewiß hat übrigens die Katastrophe das exklusive palästinensische Judenchristentum decimiert und eine beträchtliche Anzahl sei es zum Judentum zurückgeführt sei es in die große Kirche getrieben —; denn ein Jude, der den Untergang seines Staates und des Tempels als göttliche Schickung acceptierte, mordete sich damit selbst. Indessen, welcher Inkonsequenz sind nicht Gefühle fähig, die an eine starke Überlieferung gebunden sind! Es gab doch Judenchristen, die nach dem Fall Jerusalems das blieben, was sie waren, also augenscheinlich über den Fall des Tempels klagten und doch in diesem Fall eine gerechte Strafe sahen! Durften sie wünschen, daß der Tempel wieder erbaut würde, oder durften sie das nicht wünschen? Daß sie ihren Landsleuten, den echten Juden, nun zum doppelten Ärgernis wurden, ist wohl verständlich. So gerieten diese armen Leute dauernd zwischen zwei Feuer: die Juden verfolgten sie mit grimmem Haß¹⁾, und die Heidenkirche beurteilte sie als Ketzer, d. h. als Nichtchristen. „Semijudaei“ und „Semicristiani“ zugleich hat sie Hieronymus genannt, der sie noch persönlich gekannt hat.²⁾ Er hat nicht Unrecht: sie waren wirklich „Halbe“; sie waren Halbe, obgleich sie die Lebensweise befolgten, die Jesus selbst befolgt hatte. Unter dem Druck des Buchstabens Jesu sind sie langsam gestorben.

Kaum gibt es eine Tatsache, die des Nachdenkens so würdig ist, wie die, daß die Religion Jesu auf jüdischem Boden und — worauf man mit Recht hingewiesen hat — auf semitischem Boden überhaupt keine Wurzeln hat fassen können.³⁾ Es muß doch etwas in dieser Religion gelegen haben und liegen, was dem freieren griechischen Geist verwandt ist. In gewisser Weise ist ja das Christentum bis auf den heutigen Tag griechisch geblieben; denn die Formen, die es auf diesem Boden angenommen hat, sind in den großen Kirchen — auch im Protestantismus — wohl

¹⁾ Epiphanius (h. 29, 9): οὐ μόνον οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τοὺτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἔωθεν καὶ μέσῃς ἡμέραις καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τοῖς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι φάσκοντες ὅτι Ἐπικαταρῶσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. καὶ γὰρ τοῖς περισσώτερον ἐνέχουσι, διὰ τὸ ἀπὸ Ἰουδαίων αὐτοὺς ὄντας Ἰησοῦν κηρύσσειν εἶναι Χριστόν, ὅπερ ἐστὶν ἐναντίον πρὸς τοὺς ἐν Ἰουδαίῳ τοὺς Χριστὸν μὴ δεξαμένους.

²⁾ Epiphanius (l. c.) sagt von ihnen: Ἰουδαῖοι μᾶλλον καὶ οὐδὲν ἕτερον· πᾶν δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν.

³⁾ Die Syrer bilden eine gewisse Ausnahme; aber wie stark gräcisiert diese syrische Kirche, obgleich sie ihre eigene Sprache beibehalten hat!

modifiziert, aber nicht abgestreift worden. Welche Kraftprobe aber ist es gewesen, die diese Religion im zartesten Kindesalter erlebt hat! „Gehe aus deinem Vaterland und aus deiner Freundschaft in ein Land, das ich dir zeigen will, und ich will dich zum großen Volke machen.“ Der Islam ist in Arabien entstanden und überall arabische Religion geblieben; die Kraft seiner Jugend war auch die Kraft seines Mannesalters. Die christliche Religion ist, fast unmittelbar nach ihrer Erscheinung, aus dem Volke vertrieben worden, dem sie angehörte. Sie mußte so gleich anfangs unterscheiden lernen, was Kern und was Schale sei.¹⁾

Für den dezidierten Antijudaismus, der sich bereits in der ältesten Heidenchristenheit ausbildete, ist Paulus nur zum Teil verantwortlich. Lehrte er auch, daß die Zeiten der Juden (*πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίον*, I Thess. 2, 15) jetzt vorüber seien, so konnte und wollte er doch an eine definitive Verstoßung des Volkes Gottes nicht glauben; sein letztes Wort darüber hat er Röm. 11 gesprochen: *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅτι πρόωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρως οὐ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται . . . ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ*. In diesem Sinn ist Paulus Judenchrist geblieben: die Zweiheit der Menschheit (Juden und „Völker“) bleibt trotz der einen Kirche Gottes, die sie umspannt, in gewisser Weise bestehen, und diese Kirche hebt die besonderen den Juden geschenkten Verheißungen nicht auf.

Aber dieser Standpunkt ist dem Paulus eigentümlich geblieben. Diejenigen, welche sich ausschließlich durch das Mittel der Allegorie von dem Buchstaben der alttestamentlichen Religion und von dieser selbst befreiten — sie bildeten die große Mehrzahl —, hatten für die paulinische Betrachtung keinen Sinn und durften sie gar nicht gelten lassen; denn blieb sie auch nur

¹⁾ Das Evangelium verband sich besonders enge mit dem Griechentum, aber exklusiv ist es auch in dieser Verbindung in unserer Periode nicht geworden; im Gegenteil — man legte, wie schon der Apostel Paulus gethan, das höchste Gewicht darauf, daß alle Völker berufen seien und das Evangelium von Angehörigen aller Nationen aufgenommen sei. Als *primi inter pares* galten allerdings die Griechen, und ihr Ansehen mußte in dem Maße wachsen, als man auf die Tradition Gewicht legte und diese doch nicht bis zu den Juden zurückführen konnte und durfte (die Berufung auf die jerusalemische Gemeinde war seit der Mitte des 2. Jahrhunderts eine Berufung auf eine griechische, nicht auf eine jüdische Gemeinde). In diesem Sinne empfanden sich auch die Lateiner den Griechen gegenüber als die sekundären; doch verstand die römische Kirche bald, diesen Nachteil wett zu machen. Im Osterstreit um das Jahr 190 kamen zuerst gewisse Rivalitäten zum Ausdruck; aber es waren nicht nationale, sondern provinzialkirchliche.

an einem Punkte bestehen, so war damit das Recht der allegorischen Auffassung und damit das Recht der Heidenkirche überhaupt in Frage gestellt.¹⁾ Kommt dem Volke Israel noch ein Sonderrecht zu, bedeutet auch nur eine Sonderverheißung irgend etwas, muß auch nur ein Buchstabe in Kraft erhalten bleiben — wie darf das Übrige spiritualisiert und auf ein fremdes Volk übertragen werden? Konsequent folgte aus dieser Betrachtung, daß das jüdische Volk nun verworfen ist, daß es Ismael ist und nicht Isaak, Esau und nicht Jakob. Aber auch dieses Urteil konnte noch nicht genügen. Wenn die geistige Deutung des Alten Testaments die richtige ist und die buchstäbliche die falsche, so ist jene von Anfang an die richtige gewesen; denn nicht kann heute richtig sein, was gestern noch falsch war. Nun aber hat das jüdische Volk von Anfang an und stets die buchstäbliche Deutung befolgt — es hat sich beschneiden lassen, es hat blutige Opfer gebracht, es hat die Speisegesetze beobachtet —, also ist es stets im Irrtum gewesen und hat durch solchen Irrtum bewiesen, daß es niemals das erwählte Volk war. Das erwählte Volk war stets das christliche; es war gleichsam latent immer vorhanden — der jüngere Bruder ist in Wahrheit der ältere —, wenn es auch erst mit Christus in die Erscheinung getreten ist. Das jüdische Volk hat von Anfang an die Verheißung verloren; ja ob sie je ihm gegolten hat, selbst darüber läßt sich streiten; jedenfalls beweist die buchstäbliche Deutung der göttlichen Willensoffenbarungen, daß es von Gott verlassen und unter die Führung des Teufels gekommen ist. Ist das aber klar, so muß auch noch der letzte Schritt getan und das letzte Urteil ausgesprochen werden: das Alte Testament, dieses ganze Buch, geht die Juden überhaupt nichts an. Widerrechtlich und frech haben sie es an sich gerissen, mit Beschlag belegt, und suchen es seinem einzigen Eigentümer zu entziehen, verfälschen es durch ihre Auslegungen, ja selbst durch Korrekturen und Streichungen. Jeder Christ muß ihnen daher den Besitz des Alten Testaments absprechen; ein Christ, der sagen würde, dieses Buch gehört uns und den Juden, der sündigt: das Buch gehört von Anfang an, jetzt und immerdar den Christen allein; die Juden aber sind das schlimmste, gottloseste und gottverlassenste Volk unter allen Völkern²⁾, das eigentliche Teufels-

¹⁾ Die paulinische Lehre vom Gesetz und vom alten Bunde wurde, wie die nachapostolische Litteratur lehrt, in weiten Kreisen nicht verstanden und daher nicht rezipiert.

²⁾ Justin z. B. beurteilt die Juden nicht günstiger als die Heiden, sondern ungünstiger (s. Apol. I, 37. 39. 43. 44. 47. 53. 60). Aristides' freundlichere Stellung (Apol. c. 14) ist eine Ausnahme.

volk, die Synagoge des Satans, die Genossenschaft der Heuchler.¹⁾ Die Kreuzigung des Herrn — das ist die Signatur dieses Volkes.²⁾ Nun aber hat sie Gott auch offenkundig und vor aller Welt dem Verderben dahin gegeben: ihr Tempel ist verbrannt, ihre Stadt ist zerstört, ihr Gemeinwesen ist vernichtet, ihr Volk ist zerstreut — es darf Jerusalem nicht einmal mehr betreten.³⁾ Man kann daher zweifeln, ob Gott die Bekehrung dieses Volkes überhaupt noch wünscht, ob nicht in seine Strafe unerlaubt eingreift, wer auch nur einen Juden zu gewinnen unternimmt: doch sie wollen ja selbst nicht kommen und überheben durch ihre Halsstarrigkeit und Christusfeindschaft die Christen der Beantwortung dieser Frage.

Das ist die konsequente Haltung der Heidenkirche gegenüber dem Judentum. Der Trieb der Selbsterhaltung und die Rechtfertigung der Aneignung des Alten Testamentes trafen mit der alten Antipathie der Griechen und Römer gegen das Judentum zusammen. Die letzten Konsequenzen, wie sie der Verfasser des Barnabasbriefs (c. 4, 6f.; 14, 1f.) gezogen hat, haben doch nicht alle zu ziehen gewagt.⁴⁾ Die Meisten gestanden in unklarer Weise zu, daß in früheren Zeiten ein besonderes Verhältnis Gottes zu diesem Volk existiert habe; aber auch sie bezogen alle Verheißungen im Alten Testament auf das Volk der Christen. Während Barnabas in der Beobachtung des Wortsinns des Gesetzes einen Beweis der teuflischen Verführung erkannte, der das jüdische Volk unterlegen sei⁵⁾, sahen diese in der Beschneidung

¹⁾ S. Apoc. Joh. 2, 9; 3, 9; Didache 8; vgl. auch, was im Johannes- und im Petrus-evangelium über die Juden zu lesen steht. Daß sie von einem bösen Engel von Anfang an verführt worden seien, sagt Barnabas, ep. 9, 4. Im II. Clemensbrief heißen die Juden „οἱ δοχοῦντες ἔχειν θεόν“, ähnlich in dem Kerygma Petri bei Clemens. Strom. VI, 5, 41: *ἐκείνοι μόνον οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται*.

²⁾ Pilatus wurde immer mehr entlastet.

³⁾ Cf. Tertull. Apolog. 21: „Dispersi, palabundi et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem sine homine, sine deo rege, quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur“.

⁴⁾ Das Folgende nach meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 168 ff.

⁵⁾ S. Barnab. ep. 9f. Man mißverstehen die Stellung des Barnabas zum Alten Testament gründlich, wenn man glaubt, über seine Auslegungen cc. 6—10 als über „Seltsamkeiten“ und „Willkürlichkeiten“ hinwegschreiten und sie als gleichgültig und „unmethodisch“ beiseite schieben zu können. „Unmethodisch“ ist hier gar nichts, und darum auch nichts willkürlich. Der streng geistige Gottesbegriff des Barnabas und die Überzeugung, daß alle (jüdischen) Zeremonien teuflisch seien, nötigten ihn zu seinen Auslegungen; diese sind im Sinne des Barnabas so wenig bloß geistreiche Einfälle, daß er vielmehr ohne sie das Alte Testament völlig hätte preisgeben müssen. Z. B. der Bericht, daß Abraham seine Knechte beschnitten habe, hätte dem

ein von Gott gegebenes Signum¹⁾ und erkannten auf Grund irgend welcher Erwägungen an, daß die wörtliche Beobachtung des Gesetzes zeitweilig die Absicht und das Gebot Gottes gewesen, wenn auch die Gerechtigkeit niemals aus solcher Beobachtung geflossen sei. Indessen auch sie sahen in dem geistigen Sinn den allein wahren, den die Juden durch eigene Schuld verkannt hatten, urteilten, daß die Belastung mit Zeremonien eine pädagogische Notwendigkeit gegenüber dem halsstarrigen und zum Götzendienst geneigten Volk gewesen sei (Schutz des Monotheismus), und gaben dem Zeichen der Beschneidung auch wohl eine Deutung, durch die es nicht mehr als ein Gut, sondern vielmehr als das Merkmal zur Vollziehung des Gerichts an Israel erschien.²⁾

So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die After- bez. die Teufelskirche gewesen; in Wahrheit steht das „ältere“ Volk dem „jüngeren“ auch zeitlich nicht voran; dieses ist vielmehr das ältere und das „neue“ Gesetz das ursprüngliche. Die Patriarchen, Propheten und Gottesmänner aber, die der Mitteilung von Gottes Worten gewürdigt worden sind, haben mit dem Volke der Juden innerlich nichts gemein: sie sind Gottes Erwählte, die sich durch einen heiligen Wandel, ihrer Erwählung entsprechend, ausgezeichnet haben und als die Vorläufer und Väter des latenten Volkes der Christen betrachtet werden müssen.³⁾ Auf die Frage, wie es zu

Barnabas die ganze Autorität des Alten Testaments vernichten müssen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, ihn umzudeuten. Er thut es, indem er eine andere Stelle aus der Genesis mit ihm kombiniert und nun im Bericht überhaupt nicht mehr die Beschneidung, sondern eine Weissagung auf den gekreuzigten Christus findet (c. 9).

¹⁾ Barnab. 9, 6: *ἀλλ' ἐρεῖς· καὶ μὴν περιτέμνεται ὁ λαὸς εἰς σφραγίδα*; so läßt Barnabas den vulgären Heidenchristen sprechen; er selbst teilt diese Meinung nicht.

²⁾ Vgl. Justin, Dial. 16. 18. 20. 30. 40–46; er hat neben einander die drei Beurteilungen: (1) daß die Zeremonialgesetze eine pädagogische Maßregel Gottes gewesen seien gegenüber dem halsstarrigen, zum Abfall geneigten Volk, (2) daß sie — so die Beschneidung — das Volk in Hinsicht auf die Vollziehung des zukünftigen Gerichts nach göttlicher Anordnung kenntlich machen sollten, (3) daß sich im zeremonialgesetzlichen Gottesdienst der Juden die besondere Verworfenheit und Schlechtigkeit des Volks darstelle. Den Dekalog aber hat Justin als das natürliche Vernunftgesetz gefaßt, also vom Zeremonialgesetz bereits bestimmt unterschieden.

³⁾ Das ist die übereinstimmende Ansicht aller Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters. Die Christen sind das wahre Israel; daher gebühren ihnen alle Ehrenprädikate des Volkes Israel. Sie sind die zwölf Stämme (s. Jacob. epist. 1, 1), und so sind Abraham, Isaak und Jakob die Väter der Christen (diese Vorstellung, über welche in der Heidenkirche kein Schwanken herrscht, ist nicht allein auf den Apostel Paulus zurückzuführen); die Gottesmänner des Alten Testaments sind Christen gewesen; s. Ignat., ad Magn. 8, 2: *οἱ προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν*. — Zu beachten hat man aber, daß

erklären sei, daß diese Männer, die doch gar nicht als Juden betrachtet werden dürfen, ausschließlich oder fast ausschließlich innerhalb des Volkes der Juden erschienen sind, erhält man aus den Urkunden keine befriedigende Antwort. Man nahm wohl an, daß Gott in seiner Barmherzigkeit das schlimmste Volk durch die stärksten Mittel hat zur rechten Erkenntnis führen wollen; aber auch das hat nichts gefruchtet.

Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört. Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert! Aber ist diese Betrachtung wirklich zutreffend? Auf einer gewissen Stufe allerdings, und vielleicht kann man niemanden zwingen, sie zu verlassen. Aber auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar: das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt das neue Volk der Christen; es übernimmt die gesamte Überlieferung des Judentums; was unbrauchbar in derselben ist, wird umgedeutet oder fallen gelassen. In Wahrheit aber ist diese Abrechnung nicht einmal eine plötzliche oder unerwartete; unerwartet ist nur die spezielle Form: das Heidenchristentum führt doch nur einen Prozeß zu Ende, der in einem Teile des Judentums bereits längst begonnen hatte — die Entschränkung der jüdischen Religion und ihre Transformation zur Weltreligion.

Um das Jahr 140 war der volle Übergang der christlichen Mission zu den „Heiden“ und die Loslösung von dem Judentum perfekt.¹⁾ Nur gelehrte Gegner unter den Griechen und die Juden

ein nicht geringer Bruchteil der Christen, die Mehrzahl der sog. Gnostiker und die Marcioniten, mit dem Judentum auch das Alte Testament verwarf (Barnabas steht im Briefe dicht vor der Verwerfung, vermeidet sie aber durch seine entschlossene Umdeutung des Buchstabens). Sie erscheinen als die Konsequenzen und sind es doch nicht; denn das Alte Testament abschneiden heißt für das Christentum eine andere, neue historische Grundlage suchen, und diese konnte nur in irgend einer anderen Religion oder einem anderen Kultsystem gefunden werden. Nur Marcion machte den bedeutsamen Versuch, das Alte Testament preiszugeben und mit der Lehre und Mythologie des Paulinismus ausschließlich zu arbeiten; aber gelungen ist der Versuch nicht.

¹⁾ Vierzig Jahre später konnte daher bereits Irenäus das Alte Testament und seine wirkliche Religion viel unbefangener betrachten; denn man fühlte sich im Besitz des Alten Testaments kaum mehr ernstlich durch das Juden-

selbst erinnerten die Christen daran, daß sie eigentlich Juden sein müßten. Eine jüdische Gegenmission hat es aber seit dem Falle Jerusalems — lokale Versuche ausgenommen — nicht mehr gegeben¹⁾, vielmehr setzten sich die Christen in die Burgen der jüdischen Propaganda und der jüdischen Proselyten: Japheth bezog die Hütten Sems²⁾, und Sem mußte weichen.

Immerhin gab es einen dunklen Punkt: warum ist Jesus nicht in der Mitte der „Völker“, sondern unter den Juden aufgetreten? Das war ein quälendes Problem. Es ist wichtig (s. o.), daß das 4. Evangelium erzählt, Griechen hätten Jesum sehen wollen (12, 20 ff.). Die Worte, welche der Evangelist daraufhin Jesu in den Mund legt³⁾, sollen eine Erklärung der fehlenden Heidenmission des Heilands sein. Und derselbe Evangelist läßt Jesum unmißverständlich deutlich sprechen (10, 16): *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, καλεῖναι δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν*. Er selbst wird sie herführen — also ist die durch seine Jünger vollzogene Mission seine eigene Mission:

tum gestört. Nun vermochte Irenäus sogar wieder zuzugestehen, daß die wörtliche Beobachtung des Alten Testaments in früherer Zeit gut und fromm war, und die folgenden altkatholischen Väter gingen darin noch weiter. Sie näherten sich von der einen Seite so wieder dem Paulinismus; aber sie entfernten sich gleichzeitig womöglich noch stärker von ihm als die früheren Generationen, da sie seinen Antinomismus noch weniger verstanden und dazu das Alte Testament gegen die Gnostiker zu verteidigen hatten. Ihre Unbefangenheit in Anerkennung des wörtlichen Sinnes des Alten Testaments war aber nicht nur durch die Sicherheit verursacht, die sie gegenüber dem Judentum empfanden, sondern noch mehr durch das steigende Wohlgefallen, das sie an den Gesetzen und Kultussatzungen des Alten Testaments empfanden.

¹⁾ Die jüdische Mission unter den Griechen und Römern hörte seit der Mitte des 2. Jahrhunderts mehr und mehr auf, wenn sie auch nie ganz erloschen ist. Der Hauptgrund für dieses Aufhören war die größere Strenge, mit der das Judentum gegen den Hellenismus in seiner eigenen Mitte seit der zweiten Vernichtung Jerusalems verfuhr. Das hellenistische Judentum hörte allmählich auf, und damit wurde der Propaganda die schärfste Schranke gezogen.

²⁾ Die unfertigen und halbhartigen Schöpfungen der jüdischen Propaganda im Reiche verwandelten sich in selbständige, anziehungskräftige, den Synagogen weit überlegene Bildungen, die sich naturgemäß sofort gegen eben diese mit aller Schärfe richten mußten.

³⁾ Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολλὴν καρπὸν φέρει ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω Ἰησοῦς εἶπεν· οὐ δι' ἐμεῖ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς· νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω· καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.

es ist so gut, wie wenn er selbst hinauszöge¹⁾ — ja, weil er ihnen den heiligen Geist senden wird, der sie in alle Wahrheit leiten und ihnen noch verborgene Weisheit mitteilen soll, wird sich sein eigenes Wirken in ihnen noch potenzieren.

Eine Folge dieser Betrachtung war, daß man die Sendung der Zwölf in alle Welt, d. h. die von Jesus selbst befohlene Heidenmission, in das Kerygma aufnahm; man vgl. die Apologie des Aristides c. 2; Justin Apol. I, 39; Ascens. Isaiae 3, 13 ff. (der adventus XII discipulorum gehört zu den grundlegenden Heilstaten); Iren. fragm. 29; Tertull., Apol. 21; Hippol., de antichr. 61; Orig. c. Cels. III, 28; Acta Joh. (ed. Zahn p. 246): *ὁ ἐκλεξάμενος ἡμᾶς εἰς ἀποστολὴν ἐθνῶν, ὁ ἐκπέμψας ἡμᾶς εἰς τὴν οἰκουμένην θεός, ὁ δείξας αὐτὸν διὰ τῶν ἀποστόλων.*²⁾ Näheres über diese Auffassung der Urapostel s. im dritten Buch.

Exkurs.

Das angebliche Apostelkonzil zu Antiochien.

Obschon im allgemeinen die Apostellegenden aus dieser Darstellung ausgeschlossen sind, so möchte ich doch an dieser Stelle auf eine Legende und ein zu ihr gehöriges falsches Aktenstück eingehen, weil es ein besonderes Interesse in Bezug auf das uns hier beschäftigende Problem bietet und weil es in der neueren Geschichtschreibung vernachlässigt worden ist — auch von solchen, die zu seiner Berücksichtigung verpflichtet gewesen wären (z. B. von Hefele, Konziliengesch., Lipsius, Apokr. Apostelgesch., Kattenbusch, Apostol. Symbolum, v. Dobschütz, Christusbilder, u. a.). Ich meine das apostolische Konzil zu Antiochien und die Kanones desselben.

¹⁾ Freilich vollständig und überall beruhigte man sich dabei nicht. Zwar mitten unter die heidnischen Völker hat auch die Legende in älterer Zeit Jesum nicht zu versetzen gewagt; aber schon zu dem Kinde sind Magier aus dem Orient gekommen und haben es angebetet, nachdem ein Stern seine Geburt aller Welt kund getan hat (Matth. 2); Engel haben „allem Volke“ bei der Geburt Jesu große Freude angekündigt (Luk. 2); als jener Stern erschien — so erzählt Ignat. ad Eph. 19 —, da bezeugte diese Erscheinung, daß *ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας. ἄγριοι καθήρειτο, πικρὰ βασίλεια διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως γανερουμένου εἰς καινότητα αἰθίου ζωῆς. ὀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀνηριτισμένον. ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.* Kühner noch sind die edessenischen Christen gewesen; sie haben im 3. Jahrhundert behauptet, Jesus habe mit ihrem Könige Abgar korrespondiert und ihn geheilt. Eusebius (h. e. I fin.) war diese Erzählung sehr wichtig; denn sie schien ihm das direkte Wirken Jesu bei den Heiden in etwas zu ersetzen.

²⁾ Auch eines der Motive zur Erfindung von apostolischen Missionsgeschichten ist hier zu suchen.

Daß von den Aposteln zu Antiochien ein Konzil gehalten worden sei, behauptet unseres Wissens zuerst Innocentius I. in einem Brief an den antiochenischen Bischof Alexander (Mansi III p. 1055: „Quod [Antiochia] prima primi apostoli sedes esse monstretur, ubi et nomen accepit religio Christiana et quae conventum apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit“). Augenscheinlich setzt er die Tatsache als eine in West und Ost notorische voraus, so notorisch wie die des Ursprungs des Christennamens in Antiochien. Um das Jahr 400 muß daher die Legende, die unter Anlehnung an Gal. 2, 11 ff. und an Act. 11, 22 ff. entstanden sein wird, weit verbreitet gewesen sein. Aus welchem Motiv sie entsprungen ist, ist nicht leicht zu sagen. Da man aber um 400 ziemlich allgemein glaubte, daß nicht nur ein Apostelkonzil, sondern zwei beziehungsweise mehrere in Jerusalem gehalten worden seien¹⁾, so kann die Verlegung eines Konzils nach Antiochien schwerlich einen anderen Sinn gehabt haben als den, die Urapostel in eine stärkere Beziehung zu der Heidenkirche zu bringen; denn warum änderte man sonst den allgemein anerkannten Schauplatz der Wirksamkeit der Zwölfapostel als eines Kollegiums? Ist aber dies das Motiv, das zur Legende geführt hat, so kann sie sehr wohl aus verhältnismäßig früher Zeit stammen.

In der Litteratur begegnet nur noch eine Erwähnung dieses angeblichen Konzils. Gregor von Pisinunt — so berichten die Akten des 2. Nicänischen Konzils vom Jahre 787 (Mansi XII p. 1018) — erklärte auf dieser Synode: *Ἐν τῇ κατὰ Ἀντιοχείαν συνόδῳ τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἴρηται* „τοῦ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς τὰ εἰδῶλα τοὺς σωζομένους, ἀλλ' ἀντεικονίζειν τὴν θεανδρικὴν ἔκφρασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“. Gregor kennt und zitiert also schriftlich fixierte Kanones des angeblichen antiochenischen Apostelkonzils. Dieselben können freilich nach der von ihm gegebenen Probe den Verdacht erregen, als seien sie erst von den Bilderfreunden im 8. Jahrhundert angefertigt worden; die Probe macht es unsicher, ob schon zur Zeit des Innocentius I. diese Kanones vorhanden waren.²⁾

Im 16. Jahrhundert entdeckte Turrianus in einer griechischen Handschrift die Akten, die Gregor zitiert hatte, und edierte sie in Regesten im Jahr 1573 lateinisch (nebst einigen Bruchstücken im Original).³⁾ Turrians Handschrift ist meines Wissens unbekannt geblieben; aber Bickell fand die Akten im Monac. Gr. 380 saec. XIV und edierte sie in seinem

¹⁾ Das Konzil, auf welchem die Welt durchs Los unter die Apostel verteilt und das apostolische Symbolum abgefaßt worden ist; das Konzil bez. die Konzilien, auf denen die gemeinsamen *διαταγαὶ* bez. *ῥροὶ* der Apostel aufgestellt worden sind (vgl. auch den *ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, den Bickell, Gesch. d. Kirchenrechts I, 1843, S. 133 ff. abgedruckt hat). Eusebius kennt ein apostolisches Konzil außerhalb Jerusalems gleich nach dem Tode des Jakobus, auf welchem sein Nachfolger Symeon zum Bischof erwählt worden ist (h. e. III, 11).

²⁾ Einen Widerspruch in Bezug auf die Echtheit und Autorität der Kanones hat Gregor auf dem Konzil nicht erfahren; im Gegenteil zeigt die gleich folgende Bemerkung des Bischofs Leo von Rhodus, daß man die Worte als apostolisch betrachtet hat. Das Konzil muß also damals samt den Kanones im Orient anerkannt gewesen sein.

³⁾ Turrian., Pro canon. apost. I c. 25 (abgedruckt bei Baronius ad ann. 102, bei Mansi I, 67, bei Fabricius, Cod. apoc. N. T. II, 336 ff. und Fabricius-Harleß, Bibl. XII p. 153 ff.). Ausdrücklich sagt Turrianus: „Hos ego canones concise et in epitome, quasi indices quosdam, gratia brevitatis describam.“

Kirchenrecht (I S. 101 ff. 138 ff.).¹⁾ Da sie nicht umfangreich und für unsere Untersuchung von Interesse sind, so lasse ich sie hier folgen.²⁾

Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων συνόδου, τοιούστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν ἐπ' αὐτοῦ εὐρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένης βιβλιοθήκην.³⁾

α'. Μετὰ τὴν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ⁴⁾ ἀνάστασιν τε καὶ ἀνάληψιν τοὺς εἰς αὐτὸν⁵⁾ πιστεύοντας Γαλιλαίους ἐκάλουν οἱ τότε ἄνθρωποι.⁶⁾ συνοθεύσαντες οὖν οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας ἐχορηματίσαν τοὺς Γαλιλαίους Χριστιανούς ἐν πρώτοις ὀνομάζεσθαι⁷⁾ καὶ ἔθνας ἁγίον, βασιλείαν ἱεράτευμα⁸⁾ κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἐπωτημίαν.⁹⁾

β'. Τοῦ μὴ περιτέμνεσθαι τοὺς βαπτιζομένους κατὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων νομοθεσίαν, ὡς τοῦ Θεοῦ βαπτίσματος ὄντος περιτομῆς ἀχειροποιήτου ἐν τῇ ἀπεκδύσει¹⁰⁾ τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου¹¹⁾ ἀποβαλόντος τὴν παλαιότητα τῆς ἡμαρτίας.¹²⁾

γ'. Τοῦ εἰσδέχεσθαι ἀπὸ παντὸς ἔθνους καὶ γένους τοὺς σωζομένους ἐν τῇ ὁρθοδόξῳ πίστει καὶ τοῦ κηρυχθῆναι εἰς πάντα τὰ ἔθνη¹³⁾ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

δ'. Τοῦ μὴ φιλαργυρεῖν¹⁴⁾ Χριστιανούς, τοῦ κυρίου λέξαντος¹⁵⁾, μὴ θησανρίζετε ἑμῖν θησανρούς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει, καὶ μάλιστα ἐξ ἀδίκων¹⁶⁾ πόρων· γέγραπται γάρ¹⁷⁾· οὐδεὶς δύναται¹⁸⁾ ὄναι κυρίως δουλεύειν, καὶ οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

ε'. Τοῦ μὴ ἐμπαθῶς ἔχειν τοὺς Χριστιανούς ἕνεκεν γαστριμαργίας καὶ τοῦ ἀπέχεσθαι ἀσελγῶν θεάτρων καὶ μίτε ὁμνῆειν προπετῶς, τοῦ κυρίου λέξαντος¹⁹⁾ μὴ ὁμῶσαι ὅλως, μίτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, μίτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστι τῶν ποδῶν αὐτοῦ, μίτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως, μίτε ἐν κεφαλῇ σου ὁμώσης, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι· ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

¹⁾ In die orientalischen Kirchenrechts-Sammlungen sind die Kanones nicht aufgenommen worden, während bekanntlich anderes „Apostolische“ Aufnahme gefunden hat.

²⁾ Sie sind, soviel ich weiß, nach Bickell nicht wieder abgedruckt worden. Die Kanones folgen sich bei Turrianus (also in dem von ihm entdeckten Kodex) in etwas anderer Reihenfolge; bei ihm sind die Kanones 4 und 5 als 8 und 9 gezählt. Für beide Reihenfolgen läßt sich etwas aufführen. Die Kanones gegen die Götzenbilder und die jüdischen Speisegesetze schließen sich gut an den Kanon an, der die Gebote Act. 15, 29 enthält; sie fügen sich aber auch zum Kanon 3 (vgl. auch das οἱ σωζόμενοι in Kan. 3 u. 8). Ich gebe die Reihenfolge des Turrianus wieder, ohne Gewicht auf sie zu legen.

³⁾ Auch Turrianus bietet dieses Stück griechisch und zwar wörtlich identisch bis auf das bei ihm fehlende ἐπ' αὐτοῦ.

⁴⁾ Tit. 2, 13. — ⁵⁾ Ms. αὐτούς. — ⁶⁾ Act. 2, 7. — ⁷⁾ Act. 11, 26.

⁸⁾ I Pet. 2, 9.

⁹⁾ Dies Wort ist als Apposition zu denken. Es steht im Gegensatz zu ἐν πρώτοις. Daher ist nicht mit Bickell zu übersetzen: „sie verordneten zuerst, daß die Galiläer Christen genannt werden sollten“, sondern: „sie verordneten, daß die Galiläer in erster Linie (als Hauptname) ‚Christen‘ heißen sollten und ‚heiliges Volk‘, ‚Königliches Priestertum‘ nach der Gnade der h. Taufe als Beiname“.

¹⁰⁾ Koloss. 2, 11. — ¹¹⁾ Koloss. 3, 9. — ¹²⁾ Röm. 7, 6.

¹³⁾ Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. — ¹⁴⁾ I Tim. 6, 10. — ¹⁵⁾ Matth. 6, 19.

¹⁶⁾ Luk. 16, 11. — ¹⁷⁾ Matth. 6, 24. — ¹⁸⁾ Ms. δύνασθαι.

¹⁹⁾ Matth. 5, 34—37.

ζ'. Τοῦ ἀπέχεσθαι πάντας Χριστιανούς εὐτραπείας¹⁾, αἰσχρολογίας²⁾ καὶ βλασφημίας³⁾ καὶ ὅσα ἔθνικα ἔθνη. καὶ μὴ συνομοιοῦσθαι αὐτοῖς⁴⁾ πρὸς τὸ μὴ ὑπατηθῆναι τοὺς ἀπλουστέρους.

ζ'. Τοῦ μὴ φαγεῖν Χριστιανούς αἷμα ἀλλ' ἀπέχεσθαι αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας.⁵⁾

η'. Τοῦ μηκέτι⁶⁾ πλανᾶσθαι τοὺς σωζομένους εἰς τὰ εἰδωλα⁷⁾ ἀλλ' ἀντεκονίζεσθαι τὴν θεανδρικὴν ἄχραντον ἀχειροποίητον⁸⁾ στήλην τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ⁹⁾ σωτήρος¹⁰⁾ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων¹¹⁾ ἀντικρὺ τῶν εἰδωλῶν καὶ Ἰουδαίων, καὶ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς εἰδωλα μηδὲ ὁμοιοῦσθαι Ἰουδαίοις.¹²⁾

Θ'. Τὸ¹³⁾ μὴ ἑξομοιοῦσθαι Χριστιανούς Ἰουδαίους ἔνεκεν ἀποχῆς βρωμάτων, ἀλλὰ καὶ εὐεῖων ἀπογεύεσθαι, τοῦ κυρίου θεσπίσαντος¹⁴⁾ ὅτι τὰ εἰσπορευόμενα εἰς τὸ στόμα οὐ κοινῶν τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος, ὡς ἐκ τῆς καρδίας ἐξερχόμενα. καὶ ἵνα μὴ κατὰ γράμμα ἀκολουθῇ ἀλλὰ πνευματικῶς καὶ ἀναγωγικῶς πολιτεύηται· ἡ γὰρ κτηνώδης συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων τὸν μὲν ὅν¹⁵⁾ βδελύσσειται, τῇ δὲ πονηρίᾳ συνέχεται κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον¹⁶⁾· ὅτε ἐχορτάσθησαν εὐεῖων καὶ ἀφῆκαν¹⁷⁾ τὰ κατάλοιπα τοῖς νηπίοις αὐτῶν.¹⁸⁾ ὁμοίως καὶ τῶν ὀστρακοδέρμων καὶ ἀλεπίδωτων ἰχθύων ἀκόλουτον τοῖς Χριστιανοῖς ἀπογεύεσθαι¹⁹⁾· νοεῖται γὰρ καὶ οὕτως πνευματικῶς τὴν ἀσύνητον αὐτῶν καρδίαν ὀστράκου δίκην ἀποβάλλομένων²⁰⁾ τὰ τῆς ἀληθείας κηρύγματα αἰνιτιτόμενος.

(1) Was man vermuten konnte, daß nämlich Akten eines erdachten Apostelkonzils zu Antiochien die Apostel in Beziehung zu den Heidenchristen setzen werden, bestätigt sich: dieses Aktenstück giebt Anweisungen beziehungsweise Grundsätze der Urapostel für die Heidenmission.

(2) Es ist größtenteils ein Cento aus neutestamentlichen Schriften und Reminiscenzen, und daher ist die Unechtheit, wenn man darüber überhaupt ein Wort verlieren darf, sicher.

(3) Eine Fälschung ist auch die Überschrift; sie giebt das Folgende als einen Auszug aus den antiochenischen Synodalakten und behauptet, in den vollständigen Akten sei vermerkt, daß der heilige Märtyrer Pamphilus diese in der Bibliothek des Origenes gefunden habe. Handschriften, die einen solchen Vermerk oder einen ganz ähnlichen tragen, besitzen wir noch heute; der Fälscher kannte sie und ahmte sie nach. Die Akten können weder vor-origenistisch noch voreusebianisch sein; denn Origenes und Eusebius müßten sie erwähnt haben, wenn sie sie in ihrer Bibliothek gehabt hätten. Dies ist besonders in Bezug auf Eusebius deutlich; denn III, 11 schreibt er: „Nach

¹⁾ Ephes. 5, 4. — ²⁾ Koloss. 3, 8.

³⁾ Koloss. 3, 8. — ⁴⁾ Ms. αὐτοῖς. — ⁵⁾ Act. 15, 29. εἰδωλοφύτων fehlt.

⁶⁾ Cod. Turr. μὴ. — ⁷⁾ Gregor Pis. εἰς τὰ εἰδ. τ. σωζ.

⁸⁾ Im Cod. Turr. χειροποίητον und auch im Monac. ist das Alpha nachträglich gestrichen; bei Gregor Pis. fehlt das Wort ganz. Die Variante χειροποίητον bei Turr. und die Streichung des Alpha im Monac. ist dunkel. Doch mag sie ein abendländischer Protest gegen die orientalischen Acheiropoieten sein, auf die man die Stelle — irrtümlich, wie sich zeigen wird — bezog und mißdeutete.

⁹⁾ ἀληθ. θεοῦ καὶ fehlt bei Gregor Pis. — ¹⁰⁾ Gregor κυρίου.

¹¹⁾ Im N. T. nur einmal (Heb. 3, 5) und zwar von Moses gebraucht.

¹²⁾ Die Worte καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπ. bis zum Schluß fehlen bei Gregor Pis.

¹³⁾ Es ist Τοῦ zu lesen. — ¹⁴⁾ Matth. 15, 11. 17 (etwas frei zitiert).

¹⁵⁾ Turr. ὅν ὄν. — ¹⁶⁾ Das folgende Citat ist bisher nicht nachgewiesen.

¹⁷⁾ Turr. ἀφῆκεν. — ¹⁸⁾ So Turr., der Monac. τῆς νηπείας ohne αὐτῶν.

¹⁹⁾ Turr. ὀστρακοδέρμων καὶ ἀλεπίδωτων ἰχθύων und (für ἀπογεύεσθαι) εἶναι εἰς τὸ ἀπογ.

²⁰⁾ Turr. ἀποβάλλεσθαι.

dem Märtyrertode des Jakobus und der bald darauf erfolgten Zerstörung Jerusalems kamen, wie erzählt wird, die damals noch lebenden Apostel und Jünger des Herrn von allen Seiten her zugleich mit den leiblichen Verwandten des Herrn . . . an demselben Orte zusammen. Hier nun hielten alle gemeinsame Beratung darüber, wer des Jakobus Nachfolger zu werden verdiene u. s. w.“ Eusebius kennt also eine Nachricht, die er für glaubwürdig hält — denn die Formel *λόγος κατέχει* besagt das bei ihm —, nach welcher die Apostel nach dem Jahre 70 außerhalb Jerusalems noch einmal zusammengekommen seien. Er weiß aber nicht, wo die Zusammenkunft stattfand, und kennt keinen anderen Zweck für dieselbe als die Besetzung der Stellung des Jakobus. Mit der angeblichen apostolischen Synode in Antiochien kann sie nicht identisch sein; denn diese soll, wie die Kanones beweisen, im Anfang des apostolischen Zeitalters stattgefunden haben und hat mit der Besetzung des jerusalemischen Bistums nichts zu tun. Unsere Akten gehören also frühestens dem 4. Jahrhundert an.¹⁾

(4) Bevor wir aber Zweck, Alter und Ort der Fälschung festzustellen versuchen, ist die Einheitlichkeit und Integrität der Akten zu untersuchen; sie erweckt zunächst einige Bedenken. Erstlich könnte man unter Verweisung auf die Tatsache, daß die Kanones 8 und 9 in ihrer Stellung in den Handschriften schwanken, geneigt sein, sie für einen späteren Zusatz zu halten. Allein dagegen ist zu bemerken, daß sie formell und stofflich den anderen gleichartig sind und daß sich auch identische Worte und Begriffe finden (s. *οἱ σωζόμενοι* c. 8 und c. 3; *ἀποβάλλειν* c. 9 und c. 2; *ἀχειροποιήτους* c. 9 und 2; *τὰ τῆς ἀληθείας κηρύγματα* c. 9 und *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας* c. 3; *ὁμοιοῦσθαι*, *ἐξομοιοῦσθαι* c. 8 und 9 und *ὁνομοιοῦσθαι* c. 6). Zweitens könnte man vermuten, daß der Kanon 1 erst später vorgesetzt worden sei, weil er formell den übrigen nicht gleichartig ist, ja sich überhaupt nicht als Kanon darstellt, sondern als Referat; indessen ist ja in der Überschrift das Ganze nicht als „die Kanones von Antiochien“ angekündigt, sondern als *μέρος ἐκ τῶν συνοδικῶν κανόνων*. Diese Überschrift erklärt hinreichend die Fassung des ersten Abschnitts. Dazu kommt, daß sich in ihm der Ausdruck *ὁ μέγας θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰ. Χρ.* findet, in c. 8 der ganz parallele *ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Drittens endlich könnte man annehmen, daß noch Gregor Pis. eine ältere Gestalt des Kanon 8 gekannt habe, da er ihn nur bis zu den Worten *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zitiert, *ἀχειροποίητον* ganz fortläßt und statt der weitschichtigen Bezeichnung für Christus nur *τ. κυρίον ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ* schreibt. Allein, den ersten Punkt anlangend, läßt sich nicht beweisen, daß Gregor den Schluß des Kanon nicht gelesen hat — die erste Hälfte genügte für seine Zwecke —²⁾; den zweiten Punkt betreffend, so ist das *ἀχειροποίητον* durch can. 2 als höchst wahrscheinlich ursprünglich gedeckt; Gregor zitierte wohl aus dem Gedächtnis, daher ließ er es fort. Dasselbe ist über den dritten Punkt zu sagen (unabsichtliche oder absichtliche Verkürzung); die Bezeichnung Jesu in der vollen Form hat dazu, wie gezeigt worden, an Kanon 1 eine Stütze.

(5) An der Integrität des Ganzen, wie es durch die Mss. überliefert ist, braucht somit nicht gezweifelt zu werden. Was nun den Zweck betrifft, so sei eine Inhaltsangabe vorangestellt:

¹⁾ Dafür spricht auch der Ausdruck *σώζεσθαι ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει* (c. 3); so sprach man m. W. im 3. Jahrh. nicht. Auch die Phrase *θεανδρικὴ στήλη κτλ.* (c. 8) spricht nicht gerade für das 3. Jahrh. Endlich verrät der Ausdruck c. 9 für den geistigen Schriftsinn: *πνευματικῶς καὶ ἀναγωγικῶς πολιτεύεσθαι* ebenfalls eine spätere Zeit.

²⁾ Doch sind allerdings sowohl die Worte *καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων* wie das Folgende verdächtig, s. u.

1. Historische Einleitung: die Apostel haben die, welche früher Galläer hießen, „Christen“ zu nennen befohlen.¹⁾
2. Die Beschneidung ist abzutun; nur die Taufe soll gelten.
3. Gläubige aus allen Völkern sind aufzunehmen und allen Völkern ist das Wort der Wahrheit zu verkündigen.
4. Die Christen sollen nicht geldgierig sein.
5. Die Christen sollen sich der Gefäßigkeit, lockerer Schauspiele und des voreiligen Schwörens enthalten.
6. Die Christen sollen sich der Possen, der Zoten, der Lästerung und heidnischer Sitten enthalten.
7. Die Christen sollen sich des Blutgenusses, des Ersticken und der Hurerei enthalten.
8. Sie sollen nicht mehr zu den Götzenbildern abirren.
9. Sie sollen die jüdischen Speisegesetze nicht halten.

Diese Übersicht zeigt, daß es sich um die einfachsten, aus dem Neuen Testament abstrahierten Grundsätze für die Missionstätigkeit unter den Heiden handelt — eine kurze Anweisung, die wirklich das Wichtigste enthält, was hier zu sagen ist, ausgestattet mit zweckmäßig gewählten Herrnworten und Reminiscenzen aus apostolischen Briefen. Stellte man schon seit dem 2. Jahrhundert (Didache), noch mehr aber seit dem 3. und 4. bereits alles mögliche unter den Schutz des Apostolischen und gab ihm die Form ausdrücklicher apostolischer Gebote, so sind demgegenüber unsere apostolischen Synodalkanonnes fast harmlos; denn sie enthalten (von der Naivetät in can. 1 abgesehen) wirklich apostolische Anordnungen. Ein Bedürfnis aber, diese Zusammenstellung zu machen und ausdrücklich als Apostelwort zu bezeichnen, kann nur in einer Zeit bestanden haben, in welcher die Missionstätigkeit einen großen Aufschwung nahm, die Massen in die Kirche strömten und Gefahr vorhanden war, daß unter der Masseneinwanderung selbst die notwendigsten und wichtigsten Stücke des Christentums Schaden litten.²⁾ Den *ἐντολὰ ἐστὶν* galt es überall in der Kirche entgegenzutreten (can. 6), „damit die Einfältigen nicht verführt würden“ (ibid.). Hier ist der praktische Zweck ganz offenbar; aber auch das Judentum erscheint noch als eine gefährliche Macht (can. 2. 8. 9). Der Antijudaismus des Verfassers ist ein höchst gereizter. Er spricht von der „viehischen Synagoge der Juden“.

(6) Was nun die Zeit betrifft, so ist oben bereits darauf hingewiesen worden, daß die drei ersten Jahrhunderte ausgeschlossen sind — die Unterschiebung, die sich durch Ausdrücke verrät, die erst im 4. Jahrhundert als geläufige nachweisbar sind, ist sicher nacheusebianisch. Andererseits sprechen

¹⁾ Daß die Apostel den Namen „Christen“ gegeben haben, widerspricht dem Sinn und auch dem Buchstaben der Apostelgeschichte nach gesunder Exegese; nach der Exegese der alten Kirche widerspricht die Behauptung der Apostelgeschichte nicht, da sie ja nicht ausdrücklich sagt, wer den Namen gegeben hat. Augenscheinlich lag es unserem Verfasser daran festzustellen, daß der hochheilige Name „Christen“ nicht eine Schöpfung der Heiden sei, sondern der Apostel. Was dann noch folgt, ist Nebensache. Mit dem Ausdruck „οἱ τότε ἄνθρωποι“ fiele der Verfasser aus der Rolle, wenn er nicht verheißten hätte, nur einen Auszug zu geben. — Was übrigens den hier behaupteten Ursprung des Christennamens betrifft, so ist es beachtenswert, daß Eusebius (h. e. II, 3, 4) schreibt, der Name sei zu Antiochien „ὡςπερ ἀπ' εὐδαμονος καὶ γονίμου πηγῆς“ gegeben worden. Das ist eine Vorstufe zur Angabe unsres Verfassers: auch Eusebius will nichts davon wissen, daß der Name humili loco natum sei. (Näheres im 3. Buch).

²⁾ Um einen bloßen lusus ingenii handelte es sich gewiß nicht.

folgende Erwägungen dafür, beim 4. Jahrhundert zu verharren. Der Papst Innocenz, der zuerst von der antiochenischen Apostelsynode gesprochen hat, schreibt (s. o.): „Quod Antiochia prima primi apostoli sedes esse monstretur, ubi et nomen accepit religio Christiana et quae conventum apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit“. Wenn er von einem antiochenischen Apostelkonvent und zwar von einem conventus celeberrimus wußte, so wußte er auch etwas von diesem Konvent. Die einfachste Annahme ist, daß er eben unsere falschen Akten kannte, und dies ist um so wahrscheinlicher, als er die Erwähnung des Konvents unmittelbar an die Erwähnung der Tatsache anreihet, daß in Antiochien die Gläubigen zuerst „Christen“ genannt worden seien. In unseren Akten geht den eigentlichen Kanones ebenfalls jene Erwähnung vorher. In den Akten aber — von Kanon 8 zunächst abgesehen — steht nicht nur nichts, was es verbietet, sie ins 4. Jahrhundert zu verlegen, sondern dieses Jahrhundert erscheint geradezu angezeigt; denn, wie wir gesehen haben, sie stammen aus der Zeit einer großen Missionsbewegung, in der sich die Grenzen von Christlich und Heidnisch zu verwischen drohten. Günstig ist diesem Ansätze auch die Beobachtung, daß die Akten als ältesten Namen der Christen den „Galiläer“ nennen, ihn aber, der „von den damaligen Menschen“, also von Gegnern stammt, durch die Bezeichnung „Christen“ feierlich für antiquiert erklären. Das sieht wie ein deutlicher Protest gegen Julians höhnende Bezeichnung „Galiläer“ aus, und auch die Wut des Verfassers gegen die Juden ist von hier aus zu erklären. In der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts — etwa in der Zeit des Gratian und Theodosius — scheinen also unsere Akten besonders gut erklärbar zu sein, und, abgesehen von Kanon 8, wird man nichts zu entdecken vermögen, was diesen durch Innocenz an die Hand gegebenen Ansatz verböte.¹⁾

(7) Aber weist nicht der 8. Kanon in eine sehr viel spätere Zeit, tritt er nicht für die Bilderverehrung ein? Das haben alle die angenommen, die sich bisher mit diesen Kanones beschäftigt haben. Ich vermag ihnen nicht beizustimmen. Der Kanon lautet:

„Daß sich die Geretteten nicht mehr zu den Götzenbildern verirren, sondern sich dagegen die gottmenschliche, makellose, nicht mit Händen gemachte Säule Jesu Christi, des wahrhaftigen Gottes und unseres Heilands, und seiner Diener zum Bilde gestalten²⁾ sollen wider die Götzenbilder und Juden und sich nicht mehr verirren zu Götzenbildern noch sich den Juden gleichstellen.“

Gregor Pis. hat diese Stelle allerdings zu Gunsten der Bilder zitiert — aber wie viele Bibel-, Synoden- und Kirchenväterstellen sind von den Bilderverehrern zu ihren Gunsten angeführt worden, die schlechterdings nichts von Bilderverehrung enthalten! Hier aber scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen zu sein, daß es sich nicht um Bilderverehrung handeln kann; braucht doch der Verfasser einen Ausdruck (*στυλή*), der es ganz deutlich macht, daß er „bildlich“ redet. Oder sagt er, die Christen sollten sich eine Säule, d. h. ein Standbild von Jesus Christus machen? Aber bekanntlich haben das die Bilderverhrer im Orient zu allen Zeiten verworfen. Der Text befiehlt auch nicht, von Jesus Christus eine Stele zu machen, sondern „sich die Stele Jesu

¹⁾ Sehr merkwürdig ist, daß in Kanon 7 bei der Wiedergabe des Aposteldekrets (Act. 15) das Götzenopferfleisch einfach weggelassen ist. Ist das Zufall oder war Götzenopferfleisch-Essen, als der Verfasser schrieb, keine Gefahr mehr, weil die blutigen Opfer in der Öffentlichkeit ganz aufgehört hatten? Nimmt man letzteres an, so braucht man deshalb doch nicht mit unsrer Schrift das 4. Jahrhundert zu verlassen.

²⁾ Das Verbum *ἀντεκτονίζειν* ist den Lexicis unbekannt.

Christi zum Bilde zu gestalten¹. Was heißt das? Ich bekenne, daß ich den Ausdruck nicht ganz verstehe, zumal in der weiteren Form „die Stele unseres Heilandes und seiner Diener“. Allein soviel ist doch gewiß, daß, da die Stele „gottmenschlich, makellos, nicht mit Händen gemacht“ genannt wird, die Stele Jesus Christus selbst ist (cf. I. Kor. 10, 4: *ἡ πέτρα ἣν ὁ Χριστός*).¹ Der Verfasser spricht aber wohl deshalb von der *στήλη* *Ἰ. Χρ.* statt von Jesus Christus selbst, weil er es in diesem Kanon mit Götzenbildern zu tun hat; diesen setzt er Jesus Christus als die Säule, als das wahre Standbild entgegen, welches man sich abbilden soll — natürlich im Herzen; denn wenn es auch im 4. Jahrhundert (schon früher) Bilder Jesu und der Apostel gab, ja in Paneas sogar ein Standbild für das Jesu Christi galt (Euseb. h. e. VII, 18), so ist von solchen hier nicht die Rede. Hätte der Verf. die Absicht gehabt, zu sagen, man solle sich statt der heidnischen Idole vielmehr Bilder Jesu anfertigen, so hätte er sich so ungeschickt, so unverständlich und sprachlich so inkorrekt wie möglich ausgedrückt. Dazu kommt, daß eine solche nackte Antithese: „Statt der Idole malt euch Bilder von Christus“ zu allen Zeiten unerhört ist und in den Zusammenhang unseres Aktenstücks nicht paßt, welches auf die Hauptsache geht und zugleich in Kanon 2 und 9 der pneumatischen Exegese folgt (die Taufe als die nicht mit Händen gemachte Beschneidung; die jüdischen Speisegesetze sind *πνευματικῶς* und *ἀναγωγικῶς* zu verstehen; die Juden sind eine »viehische Synagoge«, eben weil sie in ihrer *καρδιά* *ἀσύνετος* alles wörtlich nehmen). Die Säule, welche Christus ist, soll man sich geistig zum Bilde gestalten — das will der Verfasser sagen.²)

Was endlich den Ausdruck „*ἄχειροποίητος*“ betrifft, so hat von Doberschütz, Christusbilder S. 37 ff. und S. 118*—122* gezeigt, wie frühe über ihn in der Kirche verhandelt worden ist; vgl. namentlich den an das Wort angeknüpften Streit zwischen den spiritualisierenden Origenisten und Methodius am Ende des 3. Jahrhunderts (Method., de resurr. XV, 3—6). Die *ἄχειροποίητος* *στήλη* in unsern Kanones hat natürlich mit dem *σῦλος ἄχειροποίητος* (Doberschütz S. 38. 118*) nichts zu tun: Jesus heißt *ἄχειροποίητος*, wie ihm das Attribut *θεανδρικὸς* zukommt. Daß er nicht erschaffen ist, soll damit ausgedrückt sein. „*Ἀχειροποίητε τῶν μαρτύρων στέφανε, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ*“, betet die h. Barbara (nach Joh. Damasc., Le Quien II pag. 905).

Über den Ort der Fälschung ist nichts bekannt; aber es liegt am nächsten, an Antiochien und Umgegend zu denken, denn anderswo wird man kein Interesse gehabt haben, Antiochien mit einem Apostelkonzil zu be-

¹) Eben deshalb kann ich die von den beiden Codd., nicht aber von Gregor gebotenen Worte „*καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπεόντων*“ kaum für ursprünglich halten; denn sonst würden die Jünger als eine und zwar die eine gottmenschliche, makellose etc. Säule zusammen mit Christus bezeichnet sein. Das ist unmöglich. *Τὰς στήλας* aber vor *τῶν αὐτοῦ θεραπεόντων* zu ergänzen, ist an sich schwierig. Dazu kommt, daß die Prädikate *θεανδρικὴ* *κτλ.* augenscheinlich als mit *στήλη* untrennbar verbunden zu denken sind. Die Worte sind daher wahrscheinlich entweder ein Zusatz oder der Text ist verderbt. Auch das Folgende erregt übrigens Bedenken, erstlich durch die seltsame Zusammenstellung *τὰ εἰδωλα καὶ Ἰουδαῖοι*, zweitens durch die Wiederholung *καὶ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς εἰδωλα μηδὲ ὁμοιοῦσθαι Ἰουδαίους*.

²) Bickell u. a. berufen sich für ihre Ansicht, es sei hier ein Gebot der Bilderverehrung gegeben, auf den Schluß; sie meinen, die Warnung vor den Juden habe hier den Sinn einer Warnung vor dem jüdischen Abscheu gegen Bilder! Hätte der Verfasser das gemeint, so hätte er sich wohl anders und vor allem ausführlicher ausgedrückt. Er meint natürlich, man solle sich den Juden nicht gleichstellen, die immerfort zum Götzendienste abfielen.

schenken. Die Fälschung muß zeitweise eine gewisse Verbreitung und ein Ansehen genossen haben, kam sie doch bis Rom; aber wirklich durchgedrungen in der Kirche ist sie nicht. Sie fristete eine unterirdische Existenz, aus der sie plötzlich beim 2. nicänischen Konzil ans Tageslicht trat, um dann wieder zu verschwinden.

Die gefälschten Kanones der antiochenischen Apostelsynode gehören nicht den drei ersten Jahrhunderten an; aber Grundzüge der Missionspredigt in der Heidenwelt sind in ihnen in einer nicht ungeschickten Weise ausgeprägt.¹⁾ „Apostolische“ Kanons zu heißen verdienen sie in höherem Maße, als manche Aktenstücke, die noch heute unter diesem Namen zitiert werden, und es wird denkwürdig bleiben, daß man noch am Ende des 4. Jahrhunderts, in der Epoche der Orthodoxie, solche Kanones aufzustellen und sich in dieser Weise in die älteste Zeit zu versetzen vermochte, ohne auf dogmatische Fragen einzugehen.

¹⁾ Freilich auch ziemlich blaß; man wird fast an die Kompilation des falschen Laodicenerbriefs erinnert.



Zweites Buch.

Die Missionspredigt in Wort und Tat.

Das Geheimnis der Anziehungskraft der christlichen Predigt und eine wichtige Bedingung ihres Erfolges lag in dem Einen und Vielen, das sie von Anfang an umfaßte. Sie war einerseits so einfach, daß man sie mit wenigen kurzen Sätzen zu umschreiben, in einer großen inneren Erschütterung zu erfahren vermochte, und sie war andererseits so mannigfaltig und reich, daß sie jegliches Denken befruchtete und jedes Gefühl belebte. Fast von Anfang an vermochte sie mit jeder Betätigung des Edlen und Guten, ja auch mit jeder Spekulation und jedem Mysterienkultus zu wetteifern. Sie war neu und alt, jenseitig und diesseitig zugleich; sie war hell und durchsichtig und wiederum tiefsinnig und geheimnisvoll; sie war statutarisch und über jedes Gesetz erhaben; sie war eine Lehre und doch keine Lehre, eine Philosophie und doch etwas anderes als Philosophie. Man hat vom abendländischen Katholizismus gesagt, er sei in seiner Gesamterscheinung die *complexio oppositorum*; aber dies gilt auch schon von der christlichen Predigt in ihren frühesten Anfängen. Man kann es bereits am Paulinismus nachweisen, ebenso aber auch an der Verkündigung der christlichen Religion im zweiten Jahrhundert. Wer daher die Missionspredigt und Missionswirksamkeit darstellen will, um die überraschenden Erfolge des Christentums zu erklären, muß sich aller Momente gleichmäßig zu bemächtigen versuchen. Wir werden so verfahren, daß wir darstellen werden:

- (1) Religiöse Grundzüge der Missionspredigt.
- (2) Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung.
- (3) Das Evangelium der Liebe und Hülffleistung.
- (4) Die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernstes und der Heiligkeit.
- (5) Die Religion der Autorität und der Vernunft, der Mysterien und der transcendentalen Erkenntnisse.
- (6) Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit).

(7) Die Religion des Buchs und der erfüllten Geschichte.

(8) Den Kampf gegen den Polytheismus und Götzendienst.

In diesen Kapiteln zusammengekommen hoffen wir dem Reichtum der Aufgabe gerecht zu werden, ohne doch die einfache Kraft dieser Religion abzuschwächen oder zu verdunkeln.¹⁾ Eines freilich muß hier ausgeschlossen bleiben, nämlich die Entwicklung der christlichen Lehre bis zu der abgeschlossenen Katechismuslehre der Kirche und bis zu der christlichen Religionsphilosophie des Origenes und seiner Schüler zu verfolgen. Unstreitig hat die Lehre in beiden Gestalten auch für die Mission eine hohe Bedeutung gehabt, namentlich seit ihrem relativen ersten Abschluß um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Aber die Aufgabe hier ist so groß, daß sie ein eigenes Werk füllt. Ich habe ihr in dem 1. Bande meines Lehrbuchs der Dogmengeschichte (3. Aufl.) zu entsprechen versucht und muß diejenigen auf dieses Werk verweisen, welche die Lücke, die wir hier lassen müssen, ergänzt sehen wollen.

Erstes Kapitel.

Religiöse Grundzüge der Missionspredigt.

Das Wort „Missionspredigt“ kann in einem doppelten Sinne verstanden werden — erstlich (im weiteren Sinne) umfaßt es alles, was das Evangelium an bewegenden, anziehenden und überzeugenden Momenten besaß bez. in seiner Entwicklung zur synkretistischen Religion bis zum Ende des 3. Jahrhunderts rezipierte und in Kraft und Leben umsetzte. Zweitens (im engeren Sinne) umschließt das Wort lediglich die entscheidende Glaubensbotschaft und die moralischen Forderungen. Im letzteren Sinne werden wir in diesem Abschnitt die Grundzüge der Missionspredigt zur Darstellung bringen; in der weiteren Fassung gehört vieles hierher. Altes Testament und neue Schriften, Heilung und Erlösung, Gnosis und Apologetik, Mythos und Sakramente, Dämonenbezwungung, soziale Ausgestaltung und Hülfsleistung — alles dies nahm an der Missionspredigt teil und trug dazu bei, sie eindrucksvoll und überzeugend zu machen. Im engeren Sinne sind der Darstellung der Missionspredigt Schranken zu ziehen; denn die Fassung der entscheidenden Glaubensbotschaft und der moralischen Forderungen ist natürlich abhängig gewesen von der dogmengeschichtlichen

¹⁾ In dem Martyrium der Scilitaner sagt der Prokonsul: „Simplex est religio nostra“. Darauf repliziert der Christ Speratus: „Si tranquillae prae-bueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis“.

Entwicklung. Diese kann aber nicht dargelegt werden, ohne die Grenzen dieses Werks zu überschreiten (s. o.). Indessen ist die Schranke nicht so empfindlich, weil, soviel wir wissen, die Missionspredigt im strengen Sinne des Wortes seit dem Ende des 2. Jahrhunderts so ziemlich aufgehört hat. Der Katechumenenunterricht trat an ihre Stelle und die häusliche Erziehung im und zum Christentum. Endlich ist das Mißverständnis abzuwehren, als sei jeder, der zum Christentum übertrat, durch eine in den Grundzügen vollständige Missionspredigt gewonnen worden. Die Quellen, soweit sie uns hier Aufschluß geben, zeigen ein ganz anderes Bild — und zwar während der ganzen vorkonstantinischen Epoche. In unzähligen Fällen war das, was die Entscheidung bewirkte, nur ein Strahl des Lichtes: der eine wurde durch das alte Testament gewonnen, der andere durch Dämonenbeschwörer, ein dritter durch die Reinheit des christlichen Lebens, wieder ein anderer durch den Monotheismus oder durch die Aussicht auf das ewige Leben oder durch die Tiefe der Spekulationen oder durch den sozialen Halt, den er gewann. Am häufigsten aber mag wohl ein Gläubiger den anderen erweckt haben, wie ein Prophet den anderen salbt; das Beispiel — nicht nur das der Märtyrer — und die persönliche Darstellung des christlichen Lebens erzeugten die Nachahmung. (Näheres s. später). Eine vollständige Kenntnis der christlichen Lehre, die ja noch im 2. Jahrhundert wie weiches Wachs war, haben sich gewiß die wenigsten erworben — „*idiotae, quorum semper maior pars est*“, sagt Tertullian, und Hippolyt klagt über die Ignoranz selbst von Bischöfen —; aber auch die Kenntnis der heiligen Schriften mußte das Vorrecht einzelner bleiben, so weitschichtig und schwer verständlich waren sie.¹⁾

Die älteste Missionspredigt an die Juden lautete: „Das Gottesreich ist nahe herbeigekommen; tut Buße.“²⁾ Was das Himmelreich sei und was die Nähe bedeute, glaubten die Juden zu wissen; was Buße zur Erwerbung der besseren Gerechtigkeit sei, mußte ihnen gesagt werden, und von hier aus empfing auch der Begriff „Gottesreich“ einen wesentlich anderen Sinn.

¹⁾ Namentlich abendländische Bischöfe und Theologen klagen immer wieder über die mangelnde Bibelkenntnis bei Laien und auch bei Klerikern, aber vgl. auch Clemens Alexandrinus.

²⁾ Die älteste Missionspredigt (Matth. 10, 7 f.), mit der die Jünger Jesu betraut wurden, lautet: *κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Die Buße ist hier nicht genannt, aber aus anderen Stellen zu ergänzen. Die Kraft, Heilandswirken zu üben, wird ihnen dabei in Aussicht gestellt (*ἀσθενούντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε*).

Die zweite Stufe in der Missionspredigt an die Juden bildete der Satz „Jesus, der Auferstandene¹⁾, ist der Messias²⁾ und wird vom Himmel wiederkommen, um sein Reich aufzurichten.“

Die dritte Stufe war durch die Beleuchtung des ganzen alten Testaments (des Gesetzes und der Propheten) vom Standpunkte der durch Jesus Christus geschehenen Erfüllung bezeichnet, und zugleich galt es, diejenige innere Gesinnung und sittliche Haltung zu gewinnen und auszugestalten, zu welcher die Mitglieder der messianischen Gemeinde, die durch den heiligen Geist berufen und von ihm getragen sind, sich verpflichtet wissen.³⁾ Hierbei mußte die Erfahrung gemacht werden, daß die bisherige Gesetzesbeobachtung nicht ausreiche, um die Sünde zu tilgen, bzw. um die Gerechtigkeit zu gewinnen, daß aber Jesus, der Messias, gestorben sei zur Vergebung der Sünden (*γνωστὸν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τοῦτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι*).⁴⁾

„Ihr wißt, daß, als ihr Heiden wart, ihr zu den stummen

¹⁾ Vgl. das uralte gemeinchristliche Auferstehungsbekenntnis I. Kor. 15, 4 ff.

²⁾ Cf. Matth. 10, 32.

³⁾ „Nachahmung“ und „Nachfolge“ Christi hatten bei den sittlichen Ermahnungen nicht den Spielraum, den man erwartet. Jesus hat von Nachahmung Gottes gesprochen und ihm selbst nachzufolgen geboten; auch legte das Verhältniß von Lehrer und Schüler die Formel der Nachfolge nahe. Aber sobald er als Messias anerkannt war, als Gottes Sohn, Heiland und Richter, mußten Nachahmung und Nachfolge zurücktreten, wenn auch die Apostel in ihren Briefen beides noch eingeschränkt und Jesum in Gesinnung, Tat und Leiden als Vorbild aufgestellt haben. Ein ethisches Formprinzip, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, ist in der alten Kirche die Nachahmung nur für die Virtuosen der Religion, die Geistlichen, Lehrer, Asketen und Märtyrer geworden; in der ethischen Unterweisung der Gemeinde spielte sie eine geringere Rolle. Auch die Anweisung zur Nachfolge im strengen Sinn findet sich verhältnismäßig selten. Doch ist es nicht ohne Interesse, die Stellen zu sammeln und zu überschauen, die hier einschlagen. Gerne parallelisierte man den Lebensgang und das Verhalten hervorragender Christen, namentlich Konfessoren, mit dem Christi. Zu generellen gesetzlichen Vorschriften in Bezug auf die Nachahmung Christi ist es nicht gekommen, weil die Christologie dazwischen trat (Gehorsam, nicht Nachahmung ist gefordert), und weil die wirkliche pünktliche Nachahmung zu schwer erschien. Die, welche sie versuchten, haben daher stets als Christen höherer Gattung gegolten (wenn ihnen auch frühe schon zugerufen worden ist, sich nicht zu überheben); also hat die Theorie der katholischen Kirche von den „evangelischen Räten“ eine uralte Wurzel.

⁴⁾ Act. 13, 38; soweit ist m. E. die jüdenchristliche Erkenntnis in der antiochenischen Rede des Paulus zutreffend formuliert; die weitere Fortführung des Gedankens (*ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται*) ist spezifisch paulinisch. Im übrigen bietet die ganze Rede ein schönes Beispiel einer an Juden ge-

Götzen entführt fortgerissen wurde“ (I Kor. 12, 2); „Ihr seid bekehrt von den Götzen zu Gott, zu dienen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott und zu erwarten vom Himmel her seinen Sohn, den er erweckt hat von den Toten, Jesum, der uns rettet von dem kommenden Zorn“ (I Thess. 1, 9f.). Hier haben wir die Missionspredigt an die Heiden in nuce. Der „lebendige und wahrhaftige Gott“ ist das Erste und Entscheidende; Jesus, der Sohn Gottes, der Richter, der uns gegen den zukünftigen Zorn sicher stellt — daher „Jesus der Herr“ — das Zweite. Dem lebendigen Gott, der nun bekannt ist, gebührt Glaube und hingebender Dienst; dem Sohne Gottes als dem Herrn gebührt Glaube und Hoffnung.¹⁾

Diese kurze Predigt enthält einen unerschöpflichen Inhalt — objektiv und subjektiv, positiv und negativ — und ist doch aufs festeste in sich geschlossen. Objektiv und positiv ist sie die Botschaft von Gott dem einen, dem geistigen, dem allgegenwärtigen, allwissenden und allmächtigen, dem Schöpfer Himmels und der Erden, dem Herrn und Vater der Menschen, dem großen Ökonomen der Menschheitsgeschichte²⁾; sie ist ferner die Botschaft von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, der vom Himmel gekommen ist, den Vater kundgetan hat, für die Sünden gestorben, auferstanden ist, den Geist herabgesandt hat und, zur Rechten Gottes sitzend, zum Gericht wiederkommen wird³⁾; sie ist endlich die Bot-

richteten Missionspredigt. Daß der Satz: „Christus ist für unsere Sünden gestorben nach den Schriften“, ein allgemein christlicher und nicht bloß ein paulinischer war, folgt aus I Kor. 15, 3. Auch Weizsäcker (a. a. O.² S. 60f.) hebt es mit Recht stark hervor, daß vor und neben Paulus auch in den jüdenchristlichen Kreisen (bei Petrus) die Einsicht bestanden haben muß, das Gesetz und seine Beobachtung sei zur Rechtfertigung vor Gott nicht völlig ausreichend und dem Messias Jesus bez. seinem Tode komme eine soteriologische Bedeutung zu.

¹⁾ Justin (Acta Just. 2) antwortet auf die Frage nach dem „Dogma“ der Christen: *ὅπερ εὐσεβοῦμεν εἰς τὸν τῶν Χριστιανῶν θεόν, ὃν ἡγοῦμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν παῖδα θεοῦ, ὃς καὶ προκεκήρυκται ὑπὸ τῶν προφητῶν μέλλων παραγίνεσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας κήρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθητῶν.*

²⁾ In dieser Hinsicht ist die Rede, die Lukas dem Paulus auf dem Areopag in den Mund gelegt hat (Act. 17, 22—30), typisch und besonders instruktiv. Zugleich stellt sie die Verbindung dar mit den reinsten Konzeptionen des Hellenismus. Ein besonders gutes Bild von den Grundzügen der Missionspredigt (neg. und pos.) gewähren auch die Fragmente des Kerygmas Petri. Die alte Schrift hat, wie auch schon der Titus andeutet, geradezu ein Kompendium der Lehre für Missionszwecke sein wollen.

³⁾ Thaddäus kündigt dem Abgar für den folgenden Tag eine Missionspredigt an und gibt im voraus ihren Inhalt also an (Euseb., h. e. I, 13): *κηρύξω καὶ σπερώ τὸν λόγον τῆς ζωῆς, περὶ τε τῆς ἐλευσεως τοῦ Ἰησοῦ καὶ θῶς ἐγένετο, καὶ περὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ, καὶ ἕνεκα τίνος ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ*

schaft von dem Heile, das Jesus als der Heiland bringt, nämlich die Befreiung von der Herrschaft der Dämonen, der Sünde und des Todes und das Geschenk des ewigen Lebens.

Objektiv und negativ ist sie die Verkündigung von der Nichtigkeit aller übrigen Götter, der Protest gegen die goldenen, silbernen und hölzernen Götzenbilder und der Protest gegen das blinde Fatum und die Gottlosigkeit.

Subjektiv endlich ist sie die Botschaft von dem Unwert aller Opfer, aller Tempel und alles Kultus von Menschenhänden, dagegen die Verkündigung des Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit, des zuversichtlichen Glaubens, der Heiligkeit und der Enthaltung, der Liebe und der Brüderlichkeit, endlich der felsenfesten Gewißheit der Auferstehung und des ewigen Lebens und daher des Unwerts des gegenwärtigen, welches unter dem zukünftigen Gericht steht.

Die Botschaft von dem einen allmächtigen Gott befremdete weite Kreise nicht mehr — im Gegenteil: das unsicher Geahnte schien erfüllt in Gewißheit und Herrlichkeit. Aber wie man nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17, 18) in Athen „den Jesus und die Anastasis“ für neue Dämonen und für höchst seltsam hielt, so mußte überall die Lehre von ihnen zuerst als paradox gelten. Doch auf diesen Punkt haben wir hier nicht einzugehen. Gewiß ist, daß „der eine, lebendige Gott als der Weltschöpfer“, „der Soter Jesus“¹⁾, „die Anastasis“ und „die Enkrateia“ die hervorstechendsten Punkte der neuen Verkündigung bildeten. Dabei mußte die Geschichte Jesu kurz mitgeteilt werden (christolo-

πατρός, καὶ περὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ καὶ μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν ἐν κόσμῳ, καὶ ποιεῖ δυνάμει ταῦτα ἐποίει, καὶ περὶ τῆς καινῆς αὐτοῦ κηρύξεως, καὶ περὶ τῆς μικρότητος, καὶ περὶ τῆς ταπεινώσεως, καὶ πῶς ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν καὶ ἑπέθετο καὶ ἐκμίχρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα, καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν ᾠδὴν, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνῆγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.

¹⁾ In der Paradoxie, daß der Soter auch der Richter ist, besaß das Christentum einen seiner charakteristischen Gedanken, durch den es anderen Religionen besonders überlegen war. — „Vater und Sohn“ bez. „Vater, Sohn und heiliger Geist“: die Dyas und die Trias wechselt, aber jene Formel ist wohl etwas älter: beide sind schon bei Paulus selbst nachweisbar. Ob er die letztere geprägt hat, möchte ich bezweifeln. Sie gehört wahrscheinlich wie „die Kirche“, „das neue Volk“, „das wahre Israel“, „Apostel, Propheten und Lehrer“, „Wiedergeburt“ u. s. w.“ zu den Schöpfungen des ältesten Jüngerkreises. — Das Kerygma von Jesus ist mit dem Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist und mit der Kirche, der Sündenvergebung und der Fleischesauferstehung verbunden worden. Das römische Symbol ist für uns der erste Zeuge dieser Verbindung und wahrscheinlich auch an sich der älteste. Dieses Symbol ist wohl nicht aus der Missionspraxis im engeren Sinn entstanden, sondern schon aus der katechetischen Praxis.

gisches Kerygma) und wurde die Anastasis in der Regel als Auferstehung des Fleisches, die Enkrateia in erster Linie als die geschlechtliche Reinheit, überhaupt aber als der Verzicht auf die Welt und die Abtötung des Fleisches bestimmt.¹⁾

Der σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη und γνῶσις war von Anfang an das weiteste Gebiet geöffnet, und schwerlich gab es irgend eine ausführlichere Missionspredigt, die nicht ins „Gnostische“ d. h. ins Hellenisch-Philosophische überging; denn da es feststand, daß der Soter Jesus vom Himmel gekommen war — die Kreise, die es anders auffaßten, können hier bei Seite bleiben —, so war die Phantasie völlig entschränkt und zum höchsten Fluge verpflichtet. „Wir sind göttlichen Geschlechts“ (Act. 17, 28), war noch eine nüchterne Erkenntnis: die Gottheit ist Mensch, ja Fleisch geworden, damit die Menschen göttlich würden, das war die Erkenntnis, zu der sich Alles zuspitzte. Sie wurde verbunden mit der Spekulation, daß die Menschwerdung, eben weil sie ein göttlich-kosmisches Ereignis sei, eine wiederherstellende und steigernde Bedeutung für alles Geschaffene habe, und daß die Seele des Menschen, durch abgestufte Mächte und Schranken bisher von Gott, ihrem Urquell, geschieden, nun den freien Rückweg zu Gott besitze, wobei alle jene Mächte, selbst befreit, nicht mehr Schranken, sondern Stufen und Vermittler sind. Zu der unumgänglichen Spekulation über θεός, κόσμος, ψυχή kam noch die über die Kirche; auch hier wurde das Historische und Irdische ins Kosmische und Transcendentale erhoben.

¹⁾ Für den ersten Punkt (der eine, lebendige Gott) ist Hermas Mand. I besonders entscheidend (πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας κτλ.), vgl. Praedic. Petri bei Clemens, Strom. V, 6, 48; VI, 5, 39; VI, 6, 48 (die zwölf Jünger werden von Jesus als Apostel ausgesandt mit dem Auftrag: εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν, ὅτι εἷς θεός ἐστίν). Aristides giebt c. 2 seiner Apologie das Kerygma von Jesus Christus; aber wo er das Christentum auf einen kurzen Ausdruck bringen will, genügt es ihm zu sagen: die Christen sind die, welche den einen wahren Gott gefunden haben, s. z. B. c. 15: „Die Christen haben . . . die Wahrheit gefunden . . . sie kennen nämlich und glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, ihn, durch den alles besteht und von dem alles kommt, ihn, der keinen anderen Gott neben sich hat, ihn, von welchem sie die Befehle erhalten haben, die sie in ihren Sinn eingeschrieben haben, Befehle, die sie beobachten im Glauben und in der Erwartung der zukünftigen Welt.“ (Vgl. auch die pseudomelitonische Apologie.) Die drei anderen Hauptpunkte sind besonders charakteristisch in den Acta Theclae formuliert: von Paulus heißt es hier (c. 1. 5), daß er überliefert habe πάντα τὰ λόγια κυρίου καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἡγαπημένου, und daß der Inhalt seiner Predigt sonst gewesen sei — λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως. Die beiden letztgenannten Begriffe sind als sich ergänzende aufzufassen. Die ἐγκράτεια wird gefordert, weil die Auferstehung d. h. das ewige Leben gewiß ist, aber jene zur Bedingung hat.

Der Gegensatz einer „gesunden“ und einer häretischen Gnosis hat sich in der Predigt erst allmählich herausgestaltet, wenn man auch von Anfang an aufmerksam gewesen ist auf gewisse Spekulationen, die das Kerygma selbst zu gefährden schienen.¹⁾ Das Korrektiv gegen eine zu ausschweifende Gnosis, die die ganze synkretistische Religion des Zeitalters hereinzog und ins Dualistische und Doke-tische überging, wurde in der „gesunden“ Gnosis, sodann aber in der Lehre von der Freiheit, in einer nüchternen, rationalistischen Gotteslehre und Moral, in dem Realismus der als Heilstatsachen gedeuteten Geschichte Jesu und in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches — letztlich aber und am sichersten in dem Verbot von „Neuerungen“ und in der Fixierung der Überlieferung — gefunden. In dieser Hinsicht ist sehr instruktiv, wie Origenes das Kerygma bestimmt (in Joh. XXXII, 9). Erst repetiert er Hermas Mand. I (der eine Gott, der Schöpfer), dann fügt er hinzu: *χορὴ δὲ καὶ πιστεῦναι, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ πάση τῇ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα ἀληθεία. δεῖ δὲ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πιστεῦναι πνεῦμα, καὶ ὅτι αὐτεξούσιοι ὄντες κολαζόμεθα μὲν ἐφ' οἷς ἁμαρτάνομεν, τιμώμεθα δὲ ἐφ' οἷς ἐὼ πρότιτον.*

Im 2. Jahrhundert bereits war das christliche Kerygma ein sehr verschiedenes: anders predigten die Evangelisten der großen Kirche im Morgenland und anders im Abendland, wenn auch auf derselben Grundlage, wieder anders predigten die Gnostiker und Marcioniten. Aber Tertullian hat vielleicht nicht ganz Unrecht, wenn er behauptet, die Heidenmission werde von diesen wenig betrieben; sie machten sich in der Regel nur an solche, die bereits Christen waren.

Die Theologie war beim Übergang des 2. zum 3. Jahrhundert unübersehbar weitschichtig geworden, aber die Missionspredigt muß stets verhältnismäßig kurz gewesen sein; denn für die „Idioten“

¹⁾ Es gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen und zu denen, welche am meisten zu denken geben, daß von Anfang an, wo nur immer eine „gefährliche“ Spekulation auftauchte, diese so bekämpft wurde, daß man einen Teil derselben übernahm. Man vgl. die in Phrygien (Kolossä) aufgetauchten „Irrlehren“ und halte den Kolosser- und Epheserbrief dagegen; man erinnere sich der „Irrlehren“, welche die johanneischen Schriften bekämpfen, und denke an den gnostischen Inhalt dieser Schriften; man zeichne sich ein Bild von den „Irrlehren“, welche Ignatius in seinen Briefen bekämpft, und vergegenwärtige sich die Theologie des Ignatius; man stelle sich die großen gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts vor und lese den sie bekämpfenden Irenäus: „vincendi vincentibus legem dederunt!“ So gewaltig war die Macht der hellenisch-synkretistischen Ideen! Es scheint fast, als habe stets eine Art von Immunisierungsverfahren stattgefunden: man impfte der „gesunden“ Lehre die Irrlehre in starker Verdünnung ein und feite sie so gegen die akute Infektion.

waren schon jene vier Stücke, die wir oben genannt, genug und übergenug. Szenen, wie die, welche die Apostelgeschichte (c. 8, 26—38) erzählt, haben sich mutatis mutandis — besonders in Zeiten der Verfolgung angesichts der Märtyrerfreudigkeit einzelner Christen — immer noch wiederholt, obgleich eine rechtgläubige (und in der Theorie unumgängliche) Lehre von großem Umfang bestand, und das Bekenntnis „ΕΙΣ ΘΕΟΣ“ und „ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ“ war gewiß für viele alles, was sie wußten. Andererseits waren gewisse Hauptstücke des Weissagungsbeweises, der in der Predigt vor Juden und Heiden eine so große Rolle spielte (siehe das Kapitel über das Alte Testament), in sehr weiten Kreisen verbreitet, und es müssen die Grundzüge des christlichen Gottesbegriffs sehr vielen geläufig gewesen sein; denn triumphierend weisen die Apologeten immer wieder darauf hin, daß „bei uns“ die Handwerker und Sklaven und alten Weiblein Rechenschaft zu geben wissen von der Gottheit und nicht ohne Beweis glauben.“¹⁾

Die vier Stücke — der eine, lebendige Gott, der Soter und Richter Jesus, die Anastasis und die Enkrateia — konstituierten in ihrer Verbindung die neue Religion, die sich kräftig von den alten, namentlich auch von der jüdischen, abhob und sich doch trotz ihres scharfen Kampfes gegen den Polytheismus organisch an den Entwicklungsgang anschloß, den die Religion an den Ufern des östlichen und zentralen Mittelmeeres genommen hatte.

¹⁾ Zusammen mit den Hauptstücken des Weissagungsbeweises (ein bis zwei Dutzend Stellen aus dem Alten Testament) waren die entsprechenden Stücke der Geschichte Jesu die bekanntesten und geläufigsten. Daß es — abgesehen vom Kreuzestod — streng historisch genommen fast sämtlich Legendenstoffe (ideelle Geschichte) waren, war das notwendige Ergebnis dieser Betrachtungsweise und Methode. An gewaltigem Eindruck kam wahrscheinlich nichts den Geburtsgeschichten gleich, wie sie bei Matthäus und namentlich bei Lukas zu lesen standen. Daß die Auferstehungsgeschichte im Detail nicht den gleichen Erfolg erzielte, lag an der Verschiedenheit der Berichte, die in den autoritativen Schriften so groß ist, daß eine einheitliche und eindrucksvolle Vorstellung des Verlaufs herzustellen selbst den damaligen Exegeten — und was vermochten sie nicht alles! — nicht gelang. So haben die in den Evangelien erzählten Einzelgeschichten in Bezug auf die Auferstehung nicht die Bedeutung erlangt wie die Geburtsgeschichten. „Am dritten Tage auferstanden von den Toten nach der Schrift“ — nur dieses kurze Bekenntnis ist so populär geworden wie Luk. 1 und 2 und wie die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande. — Die Vorstellung, daß die Apostel selbst eine Quintessenz des christlichen Lehrstoffes zusammengestellt haben, war verbreitet; aber worin diese Quintessenz bestehe, darüber herrschte große Verschiedenheit. Mit der Didache beginnt die Abfassung der Werke, die als Werke aller Apostel oder als autoritative Zusammenfassung ihrer Anordnungen angesehen wurden.

Das Medium aber, in welchem jene vier Stücke lebendig waren, war der Vergeltungsgedanke d. h. die Souveränität des Sittlichen — jede Auffassung der Grundzüge der christlichen Missionspredigt ist verfehlt, die nicht alles sub specie dieses Gedankens betrachtet. Wohl hat die „Gnade“ einen großen Spielraum; aber sie hat die Vergeltung nicht gesprengt. Die Einschärfung des Sittlichen wurde in den christlichen Gemeinden von Anfang an doppelt bewirkt, durch den Geist Christi und durch den Gedanken des Gerichts und der Vergeltung. Es erhielt aber durch beides eine strenge Richtung auf das Jenseits; denn Christus war der, der wiederkehren sollte. Die „gegenwärtige“ und die „zukünftige Zeit“ standen sich schroff für das Empfinden der ältesten Christen gegenüber, und von hier erhielt die Forderung der „Enthaltung“ das kräftigste Motiv, ja wurde bei nicht wenigen zu einer Art passionierter Leidenschaft. Es ist dieselbe Gemeinde, die in jedem Gottesdienste betete: „Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt; Maran atha“, und die solche Anweisungen gab, wie wir sie im Hirten des Hermas im ersten Gleichnis lesen.¹⁾ „Von allen Chri-

¹⁾ „Ihr wißt,“ — ich setze die Stelle, die statt vieler gilt, hierher — „daß ihr Diener Gottes in der Fremde weilt; denn eure Stadt liegt fern ab von dieser Stadt. Wenn ihr nun die Stadt kennt, in der ihr künftig wohnen werdet, warum richtet ihr euch hier Felder ein, schafft ihr euch kostspieligen Prunk, zwecklose Gebäude und Wohnungen? Wer sich in dieser Stadt hier derart einrichtet, der erwartet nicht, in seine Stadt hinaufzugelangen. Törichter, halbherziger, elender Mensch, siehst du denn nicht, daß all dieses fremdes Eigentum ist und unter der Gewalt eines anderen steht? Der Herr dieser Stadt wird dir einst sagen: Ich sehe es nicht gern, daß du in meiner Stadt wohnest; räume diese Stadt, weil du nicht nach meinen Gesetzen lebst.“ Nun du, Besitzer von Äckern, Häusern und vielen anderen Geschäften, was willst du mit deinem Hause und was du dir sonst erworben hast, anfangen, wenn du von jenem ausgewiesen wirst? Denn der Herr dieses Landes erklärt mit vollem Rechte: „Entweder füge dich meinen Gesetzen oder gehe mir aus dem Lande.“ Was willst du in diesem Fall deiner Felder und übrigen Habe wegen tun, da du in deiner eigenen Stadt schon ein Gesetz hast? Wirst du dein Gesetz vollständig verleugnen und nach dem Gesetze dieser Stadt wandeln? Sieh zu, ob es nicht nachteilig für dich sei, dein Gesetz zu verleugnen. Denn wenn du in deine Stadt zurückkehren willst, wirst du nicht aufgenommen, sondern ausgeschlossen werden, weil du das Gesetz deiner Stadt verleugnet hast. Siehe darum zu, daß du, in der Fremde weilend, dir nicht mehr erwerbest als das gerade Ausreichende; und wenn der Herr dieser Stadt kommt, dich als einen gegen sein Gesetz Widerspenstigen hinauszuschaffen, so sei bereit, seine Stadt zu verlassen, nach der deinigen dich aufzumachen und ungestört und freudig nach deinem Gesetz zu leben. Sehet euch also vor, ihr, die ihr Gott dienet und ihn im Herzen habt. Vollbringt die Gott gefälligen Werke, eingedenk der Gebote und Verheißungen, die er gegeben hat, und vertrauet ihm, er werde diese erfüllen, wenn seine Gebote erfüllt werden. Statt Äcker kauft, so weit jeder im stande ist, bedrängte Seelen, nehmt euch der Witwen und Waisen an und übersehet sie nicht;

sten kann man das Wort hören: Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt.“¹⁾)

Aber eben dieser entschlossene Verzicht auf die Welt machte sie erst fähig und stark, auf sie zu wirken. Wenn der Spruch: „Wer für die Welt etwas tun will, muß sich mit ihr nicht einlassen“, je eine Wahrheit gehabt hat, so hat er sich damals bewahrheitet. Man hat dem ältesten Christentum vorgeworfen, daß es zu weltflüchtig und asketisch gewesen sei; aber Revolutionen werden nicht mit Rosenwasser gemacht, und hier galt es auch einer Revolution. Es galt, den Polytheismus zu stürzen und die Majestät Gottes und des Guten aufzurichten in der Welt — für die, welche an sie glaubten, und auch für die, welche nicht an sie glaubten. Das konnte zunächst nicht anders geschehen als dadurch, daß man den Unwert dieser Welt behauptete und sich wirklich von ihr löste. Die Schroffheit aber hat die Missionspredigt schwerlich gehemmt, sondern verstärkt, da sie nicht isoliert war, sondern begleitet von der Botschaft von dem Heilande und der Heilung, von der Liebe und Hülfeleistung. Und noch etwas ist zu sagen: dem Vergeltungsgedanken, so scharf er ausgeprägt war und so stark er die Gemüter auf das Jenseits richtete, war die Härte und Unlebendigkeit genommen; denn neben ihm stand die sicherste Empfindung und Überzeugung von der Gegenwart Gottes, seiner Vorsehung und Leitung. Von keiner Betrachtung waren die alten Christen weiter entfernt als von der, welche man die deistische nennt. Sie kannten den Vater im Himmel; sie

eueren Reichtum und alle eure Bemühungen verwendet auf solche Felder und Häuser, die ihr von Gott empfangen habt [scil. auf die Armen]. Denn zu dem Zweck hat euch der Herr Reichtum verliehen, daß ihr ihm solche Dienste leistet. Viel besser ist, solche Äcker, Güter und Häuser zu kaufen, die du wiederfinden wirst in deiner Stadt, wenn du dich dort niederlassen wirst. Ein solcher Aufwand ist gut und heilig, nicht mit Schmerz und Furcht, sondern mit Freude verbunden. Machet darum nicht den Aufwand der Heiden; denn er ist euch, den Knechten Gottes, unzutraglich; entfaltet vielmehr den eignen Aufwand, an dem ihr Freude haben könnt. Drückt den Dingen keinen falschen Stempel auf; rührt nichts Fremdes an und verlangt nicht darnach; denn es ist verderblich, Fremdes zu begehren. Tu, was dir als Arbeit befohlen ist, und du wirst das Heil erlangen.“ Bei aller Schroffheit der Ermahnung kommt es dem Hermas übrigens doch nicht in den Sinn, daß der Unterschied von reich und arm tatsächlich in der Gemeinde aufhören soll. Das zeigt, wenn es noch nötig, das folgende Gleichnis. Wie die Entwicklung in der christlichen Gemeinde in Bezug auf diese Frage weiter fortgeschritten ist, lehrt der Traktat des alexandrinischen Clemens: „Quis dives salvetur?“ Übrigens zeigt schon das Joh. 12, 8 Jesu in den Mund gelegte Wort „Arme werden allezeit bei euch sein“ — das Wort ist schwerlich absichtslos gesetzt —, daß man in der Gemeinde nicht an eine wirkliche Aufhebung des Unterschieds von reich und arm gedacht hat.

¹⁾ Celsus bei Irenäus V, 64.

wußten, daß Gott ihnen nahe sei, daß er sie leite, daß er mit seiner Kraft in ihnen regiere. So verkündigten sie ihn, und in dieser Verkündung wurde das Jenseits zum Diesseits; die starre Vergeltung schien zu verschwinden; denn was war noch zu „vergelt“, wenn man in seiner Gegenwart lebte und seine Weisheit, Macht und Güte mit allen Kräften des Herzens, ja mit allen Sinnen spürte? Die Stimmungen des sicheren Besitzes und der Sehnsucht, der erfahrenen Gnade und einer leidenschaftlichen Hoffnung haben nicht nur in einem Manne wie Paulus gewechselt. Sehnsüchtig schaut er aus auf die Befreiung von dem Leibe, und ergreifend ist dabei seine Teilnahme für alles, was in Banden liegt, für die ganze seufzende Kreatur. Aber die Hoffnung, die sein ganzes Herz und sein Sein erfüllte, war keine aufreibende und ungewisse; sie ruhte auf dem festen Grunde eines sicheren Unterpfandes, nämlich der Kindschaft und des Besitzes des Geistes Gottes.¹⁾

Zweites Kapitel.

Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung.²⁾

Das Evangelium, wie Jesus es verkündigt hat, ist Erlösungsreligion, aber Erlösungsreligion in verborgener Weise. Jesus verkündigt eine neue Botschaft — die Nähe des Reiches Gottes, den Vater, seinen Vater — und ein neues Gesetz, aber er wirkt als Heiland, und in solchem Wirken wurde er ans Kreuz geschlagen. Als Religion der Erlösung hat Paulus das Evangelium verkündigt.

Als Arzt ist Jesus in die Mitte seines Volkes getreten. „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.“³⁾ Als den Arzt des Leibes und der Seele, als den Heiland schildern ihn die drei ersten Evangelien. Er spricht nicht viel von der Krankheit, sondern er heilt sie. Er erklärt nicht, daß die Krankheit gesund sei, sondern er nennt sie beim rechten Namen, aber er

¹⁾ Das Bild der Person Christi in ihrer Totalität, so daß ein Christuspathos entstand, hat doch nur in Wenigen so gewirkt, daß sie das, was sie an ihm erlebt haben, auszusprechen sich getrieben fühlten. Neben Paulus und Johannes ist eigentlich nur Ignatius zu nennen. Aber in wie vielen Christen mag dieses Bild die stärkste Macht gewesen sein, ohne daß wir es wissen! Bei einigen Märtyrern bricht es in den letzten Bekenntnissen in ergreifender Weise hervor.

²⁾ Nach dem Abschnitt VI meiner Abhandlung „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“ 1892 (Texte u. Untersuch. Bd. VIII) in neuer Bearbeitung.

³⁾ Mark. 2, 17. Luk. 5, 31.

erbarmt sich der Kranken. Nichts von Sentimentalität oder Raffinement findet sich bei ihm; auch keine feinen Distinktionen und Sophismen, daß die Gesunden eigentlich die Kranken seien und die Kranken die Gesunden. Er sieht Scharen von Kranken um sich, er zieht sie an sich, und er hat nur den Trieb zu helfen. Leibes- und Seelenkrankheiten unterscheidet er nicht streng — er nimmt sie als die verschiedenen Äusserungen des einen großen Leidens der Menschheit. Aber er kennt ihre Wurzeln; er weiß, daß es leichter ist zu sagen: „Stehe auf und wandle“, als „Dir sind deine Sünden vergeben“¹⁾, und er handelt demgemäß. Vor keiner Seelenkrankheit schreckt er zurück — Sünderinnen und Zöllner bilden seine stete Gesellschaft —, und keine Leibeskrankheit ist ihm zu ekelhaft. In dieser Welt von Jammer, Elend, Schmutz und Verworfenheit, die ihn täglich umgibt, bleibt er lebendig, rein und immer tätig.

So hat er Jünger und Jüngerinnen gewonnen: es ist ein Kreis von Geheilten, der ihn umgibt.²⁾ Sie sind geheilt worden, weil

¹⁾ Mark. 2, 9.

²⁾ Eine alte edessenische Legende über Jesus hat sich an seine heilende Tätigkeit angeschlossen. Die Edessener führten am Ende des 3. Jahrhunderts ihr Christentum, welches sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten hatten, auf die apostolische Zeit zurück, und sie bewahrten einen angeblichen Briefwechsel zwischen ihrem Könige Abgar und Jesus. Dieser Briefwechsel ist uns noch erhalten (s. Euseb., h. e. I, 13). Er ist eine naive Dichtung. Der schwer erkrankte König schreibt also: „Abgar, Toparch von Edessa, entbietet Jesu, dem guten Heilande, der in der Gegend von Jerusalem erschienen, seinen Gruß. Ich habe von Dir und Deinen Heilungen gehört, die Du ohne Arznei und Kräuter vollbringst. Denn, wie erzählt wird, machst Du Blinde sehen, Lahme gehen und reinigst Aussätzige, treibst unreine Geister und Dämonen aus, heilst die, welche von langwierigen Krankheiten gequält sind und erweckst Tote. Da ich nun alles dieses über Dich gehört hatte, da stellte ich mir das Doppelte vor die Seele: entweder bist Du selbst Gott und, herabgestiegen vom Himmel, tust Du dies, oder Du bist ein Sohn Gottes, indem Du dies tust. Deswegen schreibe ich nun an Dich und bitte Dich, zu mir zu kommen und das Leiden, welches ich habe, zu heilen. Denn ich habe auch gehört, daß die Juden wider Dich murren und Dir Übles zufügen wollen. Ich habe eine sehr kleine, aber anständige Stadt, die für uns beide genügt.“ Darauf antwortet Jesus: „Selig bist Du, weil Du an mich gläubig geworden bist, ohne mich gesehen zu haben; denn es steht von mir geschrieben: Die mich gesehen haben, werden nicht an mich glauben, damit diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben. Was aber Deine Bitte zu Dir zu kommen betrifft, so muß ich hier alles, wozu ich gesandt bin, erfüllen und darnach zu dem aufgenommen werden, der mich gesandt hat. Wenn ich aber aufgenommen sein werde, so werde ich einen meiner Jünger senden, daß er Deine Krankheit heile und Dir und den Deinigen das Leben gebe.“ Es wird nun erzählt, daß Thaddäus nach Edessa gekommen sei und den König ohne Arznei und Kräuter durch Handauflegung geheilt habe, nachdem dieser ein Glaubensbekenntnis abgelegt hatte. „Auch Abdus, der Sohn des Abdus, wurde von ihm vom Podagra geheilt.“

sie an ihn glaubten, das heißt weil sie aus seinen Zügen und aus seinen Worten Gesundheit abgelesen haben. Die Gesundheit der Seele ist die Erkenntnis Gottes. Auf diesen Fels hatte sie Jesus aus dem Schiffbruch des Lebens gerettet. Weil sie Gott als den Vater in dem Sohne erkannt haben, darum wissen sie sich als geheilt. Sie schöpfen fortan aus einem nie versiegenden Quell Gesundheit und wahres Leben.

„Ihr werdet zu mir dies Sprichwort sagen: ‚Arzt, heile dich selbst‘“¹⁾ — er, der so vielen half, schien selbst in eine immer hilflosere Lage zu kommen. Angefeindet, verleumdet, von den Oberen seines Volks mit dem Tode bedroht, verfolgt in dem Namen des Gottes, den er verkündigte, ging er dem Kreuze entgegen. Aber eben dieses Kreuz offenbarte erst die ganze Tiefe und Kraft seines Wirkens als Heiland. Es vollendete seinen Beruf, indem es die Menschen lehrte, daß das Leiden des Gerechten das Heil in der Geschichte ist.

„Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen; durch seine Wunden sind wir geheilt“ — das war die neue Erkenntnis, die vom Kreuze ausging.²⁾ Wie ein lebendiger Strom Wassers ergoß sie sich auf die vertrockneten Menschenherzen und auf ihre dürre Moral. An die Stelle der dinglichen und statutarischen Moral trat die Anschauung eines persönlichen, reinen und göttlichen Lebens, das sich im Dienste an den Brüdern verzehrt und willig in den Tod gegeben hatte. Diese Anschauung wurde das neue Lebensprinzip; sie entwurzelte das alte Leben, wie es zwischen Sünde und Moral hin- und herschwankte; aber sie ließ ein neues Leben entstehen, welches nichts anderes sein wollte als Jüngerschaft Christi, und welches Kraft schöpfte aus seinem Leben. Die Jünger zogen hinaus, um die Botschaft „Gottes des Heilandes“ zu verkündigen,³⁾ des Heilandes und Arztes, dessen Person, Tun und Leiden die Heilung war. Es war nicht augenblickliche überschwängliche Stimmung, sondern der sichere und ruhige Ausdruck des Bewußtseins, das ihn stetig erfüllte, wenn Paulus den Galatern schrieb:⁴⁾ „Ich lebe — doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch,

¹⁾ Luk. 4, 23. — ²⁾ Vgl. I Petr. 2, 24: οὗ τῷ μῶλωπι αὐτοὶ ἰάθητε.

³⁾ Luk. 2, 11: ἐτέχθη ὑμῖν σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος. Joh. 4, 42: οἰδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Tit. 2, 11: ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις. Tit. 3, 4: ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλελεῖν ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ. In einigen christlichen Kreisen wurde die Bezeichnung „Heiland“ für Jesus sogar ausschließlich gebraucht. Irenäus (I, 1, 3) macht es dem Valentinianer Ptolemäus zum Vorwurf, daß er Jesus nicht „κύριος“ nennen wolle, sondern nur „σωτήρ“, und wirklich wird in dem Brief des Ptolemäus an die Flora Jesus ausschließlich σωτήρ genannt.

⁴⁾ Gal. 2, 20.

das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben.“ In diesem Bewußtsein waren die ältesten christlichen Missionare bereit täglich zu sterben. Eben deshalb ist ihre Sache nicht untergegangen.

In der Welt, welcher die Apostel die neue Botschaft verkündigten, war die Religion ursprünglich nicht für die Kranken da, sondern für die Gesunden. Die Gottheit will reine und gesunde Verehrer. Die Kranken und die Sünder sind den finsternen Mächten verfallen; sie mögen zusehen, ob sie Gesundheit des Leibes und der Seele von irgend woher wiedergewinnen können. Erst dann sind sie den Göttern willkommen. Es ist interessant zu sehen, wie noch bei dem Christenfeind Celsus im Ausgang des 2. Jahrhunderts diese Auffassung die durchschlagende ist: ¹⁾ „Die, welche zur Feier anderer Weihen auffordern, schicken folgende Botschaft voraus: ‚Wer reine Hände hat und Verständiges spricht, (der komme herzu)‘, oder: ‚Wer rein ist von jeder Schuld und wer sich in seiner Seele keiner Sünde bewußt ist und wer ein edles und gerechtes Leben geführt hat, (der trete heran)‘. Und das rufen die aus, welche Entsühnung von Sünden versprechen.²⁾ Hören wir nun dagegen, was für Leute jene (die Christen) rufen: ‚Wer ein Sünder ist, ein Tor, ein Einfältiger, mit einem Wort ein Unglücksmensch — ihn wird das Reich Gottes aufnehmen‘. Den Sünder, damit meinen sie den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher, den Giftmischer, den Tempelräuber und den Grabeschänder. Wenn einer eine Räuberbande bilden wollte, würde er solche Leute herbeirufen!“ ³⁾ Mit wünschenswerter Deutlichkeit hat hier Celsus den prinzipiellen Gegensatz des Christentums und der antiken Religion zum Ausdruck gebracht.⁴⁾

¹⁾ Orig. c. Cels. III, 59f.

²⁾ Der Sinn ist, selbst zu solchen Mysterien, in denen es sich um Entsühnung handelt, werden nur solche berufen, die im allgemeinen gut und gerecht gelebt haben.

³⁾ Bei Porphyrius steht die Sache schon etwas anders. Unbedingt kann er den Spruch Christi von den Kranken, um deren willen er gekommen sei, nicht verwerfen. Andererseits steht ihm doch als Hellenen fest, daß die Religion für die Einsichtigen, die Gerechten und die Forschenden ist. Daher ist seine Ausführung (bei Macarius Magnes IV, 10) ziemlich verworren.

⁴⁾ Origenes verteidigt hier das Christentum geschickt. „Wenn ein Christ seine Einladung an dieselben Leute ergehen läßt, an die sich ein Räuberhauptmann wendet, so tut er das in anderer Absicht. Er tut es, um ihre Wunden mit seiner Lehre zu verbinden, um die Fiebergut der Leidenschaften in der Seele mit den Heilmitteln zur ersticken, die der Glaube bietet, und die dem Wein und dem Öl und den anderen Mitteln entsprechen, welche die Heilkunde anwendet, um dem Leibe Linderung der Schmerzen zu verschaffen“ (III, 60) . . . „Celsus verdreht den Tatbestand und behauptet, wir lehrten, Gott sei nur für die Sünder gesendet worden. Dies ist gerade so, als wenn

Aber die religiöse Stimmung, welche das Christentum vorfand und welche sich im 2. und 3. Jahrhundert rapid entwickelte und verbreitete, war, wie wir bereits gesehen haben (Buch I Kap. 3) nicht mehr die „antike“. Auch hier zeigt es sich, daß die neue Religion erschien, „als die Zeit erfüllt war“. Die heitere Naivetät der alten Religion, soweit eine solche bestanden hatte, war im Absterben; an ihre Stelle traten neue religiöse Bedürfnisse. Die Philosophie hatte das Individuum entfesselt und den Menschen im Bürger entdeckt. Der Austausch der Staaten und Nationen, ihr Zusammenwachsen zu einem Weltreich, hatte den Kosmopolitismus verwirklicht. Der Kosmopolitismus aber hat immer den Individualismus zu seiner Kehrseite. Die verfeinerte materielle und geistige Kultur machte das Leid des Lebens empfindlicher. Die größere Empfindlichkeit zeigte sich auch auf dem sittlichen Gebiet, und einige orientalische Religionen kamen dem entgegen. Die Philosophie der Sokratiker mit ihren feinen ethischen Reflexionen verbreitete sich aus den Höfen der Denker in die Niederungen des Volkes. Vor allem die Stoiker hatten es unablässig mit der „Gesundheit und den Krankheiten der Seele“ zu tun und zwangen ihre praktische Philosophie in diese Grundform. Reinheit, Trost, Entsühnung, Heilung begehrte man, und man begann sie in der Religion zu suchen, weil man sie sonst nirgends fand. Man schaute nach neuen religiösen Weihen aus, um sie zu gewinnen. Beweise für diese veränderte religiöse Stimmung bieten die Werke des Seneca, des Epiktet und vieler anderer. Aber ein noch viel stärkerer Beweis liegt in dem Aufschwung, den der Kult des Äskulap in der Kaiserzeit gewonnen hat. Bereits im Jahre 290 vor Chr. war auf den Rat der Sibyllinischen Bücher der Äskulap von Epidaurus nach Rom geholt worden. Auf der Tiberinsel hat er sein Heiligtum erhalten; daneben stand, wie bei den zahlreichen Asklepien der Griechen, eine Heilanstalt, in welcher die Kranken im Schlaf die Anweisungen des Gottes erwarteten. Griechische Ärzte folgten dem Gott nach Rom. Aber es dauerte lange, bis der Gott und die griechischen Ärzte populär wurden. Diese scheinen sich anfangs nicht durch Geschicklichkeit empfohlen zu haben. „Im Jahre 219 vor Chr. hatte sich der erste griechische Wundarzt in Rom niedergelassen; er bekam sogar das Bürgerrecht und auf Staats-

er etwas daran auszusetzen hätte und den Leuten es verübelte, wenn sie sagten, ein wohlwollender und gnädiger (*φιλανθρωπικός*, Beiwort des Äskulap) König habe in eine Stadt seinen Arzt gesandt der Personen wegen, die in derselben krank lägen. Gott das Wort ist demnach als Arzt für die Sünder gesandt worden, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen“ (III, 61).

kosten einen Laden „in compito Acilio“. Allein dieser Arzt wütete so unbarmherzig mit Messer und Brenneisen, daß der Name eines Chirurgen und der eines Schinders gleichbedeutend wurde“. ¹⁾ In der Kaiserzeit wurde es anders. Zwar hielten sich die Römer selbst immer noch von der Kunst der Medizin fern und beurteilten sie wie eine Art Divination; aber geschickte griechische Ärzte waren auch in Rom gesucht, und der Kultus des Äskulap, des „*deus clinicus*“, blühte. Von Rom aus hat er sich über den ganzen Westen verbreitet, hie und da verschmolzen mit dem Kultus des Serapis und anderer Gottheiten, ihm zur Seite und untergeordnet der Kultus der Hygiea und Salus, des Telesphorus und Somnus. Dabei erweiterte sich die Sphäre dieses heilenden Gottes immer mehr: er wurde zum „*Soter*“ schlechthin, zu dem Gott, der in allen Nöten hilft, zu dem „*Menschenfreunde*“ (*φιλανθρωπότατος*). ²⁾ Je mehr man in der Religion nach Rettung und Heilung ausschaute, desto mehr wuchs das Ansehen des Gottes. Er gehört zu den alten Göttern, welche dem Christentum am längsten Widerstand geleistet haben. Darum begegnet er auch in der alten christlichen Litteratur nicht selten. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und im dritten war der Äskulapkultus einer der verbreitetsten. Man reiste zu den berühmten Heilanstalten des Gottes, wie man heute in die Bäder reist; man rief ihn an bei den Krankheiten des Leibes und der Seele; man brachte ihm, dem *ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ*, die reichsten Geschenke; man weihte ihm das Leben. Ungezählte

¹⁾ Preller-Jordan, Röm. Mythologie II. S. 243. Plinius sagt: „*Mox a saevitia secandi urendique transisse nomen in carnificem et in taedium artem omnesque medicos.*“

²⁾ Der Kult war wirklich ein humaner, und die Ärzte wurden durch ihn zur Humanität geführt. In einer Stelle in den pseudohippokratischen *Παραγγελίας* heißt es: „Ich ermahne aber, sich nicht inhuman zu bezeigen, sondern Reichtum oder Dürftigkeit (der Patienten) in Betracht zu ziehen, gegebenenfalls auch unentgeltlich zu behandeln“ — in welchem Ansehen die *ιατροί ἀνδρῶν* standen, ist bekannt — „und mehr auf künftige Dankbarkeit zu rechnen als auf augenblicklichen Ruhm. Wenn sich (also) Veranlassung bietet, einem Unbekannten oder Unbemittelten beizuspringen, wird man solchem vor allem hilfreich sein; denn wo Nächstenliebe ist, da ist auch Werkthätigkeit“ (IX 258 Littré, III 351 Erm.; mir bekannt aus der Mittheilung Ilberg's in der Berl. Philol. Wochenschrift 1893, 25. März). Wie stark die Christen selbst die Wahlverwandschaft mit den humanen Ärzten empfanden, dafür hat Ilberg (a. a. O. aus VI 90 Littré, II, 123 Erm.) das schlagendste Beispiel gegeben. Eusebius schreibt (h. e. X, 4, 11): „Jesus hat wie ein trefflicher Arzt um der Heilung der Kranken willen Abschreckendes untersucht und Ekelhaftes berührt, bei fremden Leiden selbst Schmerz empfunden.“ Diese Stelle ist wörtlich hinübergenommen aus dem pseudohippokratischen Traktat *περὶ φροσῶν*: „Ὁ μὲν γὰρ ἰητρός ὁρεῖ τε δεινά, θιγγάνει τε ἀηδέων, ἐπ' ἀλλοτρίῳ δὲ ξυμφορῇσιν ἰδίας καρποῦται λύπας.“

Inschriften und Bildwerke bezeugen das. Aber auch bei anderen Göttern stellte man die heilbringende Tätigkeit nun in den Mittelpunkt. Zeus selbst und Apollo¹⁾ traten in ein neues Licht. Auch sie wurden „Heilande“. Niemand konnte mehr ein Gott sein, der nicht auch ein Heiland war.²⁾ Durchmustert man die große Streitschrift des Origenes gegen Celsus, so gewahrt man leicht, daß ein Hauptstreitpunkt zwischen den beiden bedeutenden Männern der war, ob Jesus der rechte Heiland sei oder Äskulap. Celsus tritt ebenso lebhaft und wundergläubig für diesen ein, wie Origenes für jenen. Dabei ist die Mischung schlimmsten Aberglaubens mit verständiger Kritik, wie sie sich bei beiden findet, heute für uns ein Rätsel. Wir können uns den geistigen Zustand, in welchem sich jene Männer befanden, kaum mehr vorstellen. L. III, 3 bemerkt Origenes: „Es geschahen überall oder doch an vielen Orten Wunder. Celsus selbst gibt in seinem Buche an, daß Äskulap Krankheiten geheilt und künftige Dinge offenbart hat in allen Städten, die ihm geweiht waren, wie in Trikka, Epidaurus, Kos und Pergamum“. Nach III, 22 macht es Celsus den Christen zum Vorwurf, daß sie sich nicht entschließen können, den Äskulap, weil er zuvor Mensch gewesen, Gott zu nennen. Origenes erwidert, daß Äskulap nach der griechischen Überlieferung von Zeus mit dem Blitz getötet worden sei. Celsus behauptet (III, 24) als glaubwürdig, daß eine große Anzahl von Griechen und Barbaren den Äskulap gesehen haben und noch sehen, ihn selbst und nicht ein bloßes Trugbild von ihm, wie er Krankheiten heilt und Wohltaten spendet, daß aber die Jünger Jesu nur einen Schatten gesehen hätten. Origenes ist darüber sehr empört; aber seine Gegenbeweise sind schwach. Auch auf die zahllose Menge von Griechen und Barbaren, die an Äskulap glauben, beruft sich Celsus. Origenes verweist auf die große Anzahl von Christen (l. c.), auf die Wahrheit der h. Schriften und auf die gelungenen Krankenheilungen im Namen Jesu. Dann aber ändert er plötzlich seine Verteidigung und schreibt (III, 25) in höchst verständiger Überlegung: „Wollte ich aber auch zugeben, daß ein Dämon, Äskulap mit Namen, die Macht habe, körperliche Krankheiten zu heilen, so könnte ich doch denjenigen, welche dieses Heilen oder das Weissagen des Apollo mit Staunen erfüllt, die Bemerkung machen, daß diese Kraft der Krankenheilungen an sich weder gut noch böse ist, daß sie eine Sache ist, die nicht bloß Rechtschaffenen,

¹⁾ S. z. B. Tatian, Orat. 8.

²⁾ Dem entsprechend bezeichnet Porphyrius als Zweck des Philosophierens ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία.

sondern auch den Gottlosen zu teil wird, desgleichen daß, wer die Zukunft kennt, damit nicht sofort ein braver und wackerer Mann ist. . . Man wird nicht im stande sein, die Tugendhaftigkeit derer zu erweisen, die Kranke heilen und Künftiges verkünden. Es lassen sich viele Beispiele von solchen anführen, die geheilt wurden, obgleich sie es nicht verdienten zu leben, Leute, die so verdorben waren und einen so schmähhichen Wandel geführt hatten, daß ein verständiger Arzt Bedenken getragen hätte, sie zu heilen. . . In der Macht, Kranke zu heilen, offenbart sich an sich nicht etwas Göttliches.“ Man sieht aus allen Ausführungen des Origenes hier, wie hoch der Kultus des Äskulap gestanden hat und wie die damaligen Menschen nach „Heilung“ ausschauten.

In diese heilungssüchtige Welt trat die christliche Predigt ein. Daß sie Heilung versprach und brachte, daß sie in dieser Eigenschaft alle anderen Religionen und Kulte überstrahlte, das hat ihren Sieg bereits begründet, bevor sie ihn durch eine eindrucksvolle Religionsphilosophie vollends gewann. Nicht nur setzte sie dem erträumten Äskulap den wirklichen Jesus gegenüber, sondern sie gestaltete sich selbst als die „Religion der Heilung“, „als die Medizin der Seele und des Leibes“ bewußt und bestimmt aus¹⁾, und sie sah auch in der tatkräftigen Sorge für die leiblich Kranken eine ihrer wichtigsten Pflichten. Beides soll hier durch eine Reihe von Beispielen aus einer unübersehbaren Fülle beleuchtet werden.

Zunächst die Theorie. Das Christentum blieb bei der ihm eingepflanzten Regel, daß die Religion für die Kranken sei. Aber es setzte demgemäß voraus, daß sich kein Mensch oder doch fast kein Mensch in einem normalen Zustande befinde, daß sie allzumal untüchtig seien. Nicht nur Paulus hat diesen Charakter ans Licht gestellt — er sah alle Menschen ohne Christus als Sterbende an, sterbend an ihrer Sünde —; neben ihm haben die vielen unbekannten ältesten Missionare ähnlich, wenn auch einfacher, gelehrt: die menschliche Seele ist krank, ist dem Tode verfallen, und zwar von ihrer Geburt an. Das ganze Geschlecht liegt im Sterben. Jetzt aber ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes des Heilandes“ erschienen und erneuert die kranke Seele.²⁾ So wurde die Taufe als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der

¹⁾ Schon das Neue Testament ist so stark von medizinischen Ausdrücken durchzogen, die als Bilder verwertet werden, daß eine Zusammenstellung mehrere Seiten füllen würde.

²⁾ Tit. 3, 4: ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ . . . ἔσωσεν ἡμᾶς, s. das Neue Testament sub σωτήρ.

Seele, zur „Erlangung des Lebens“ aufgefaßt¹⁾; so galt das Abendmahl als das „Pharmakon der Unsterblichkeit“²⁾; so heißt die Buße „vera de satisfactione medicina“.³⁾ Bei der Feier wurde für das „Leben“ gedankt, welches nun geschenkt ist.⁴⁾ Der Begriff des „Lebens“ erhielt eine neue, vertiefte Bedeutung. Schon Jesus selbst hatte von einem „Leben“ gesprochen, dem der Tod nichts anzuhaben vermag, ja das man gewinnt, indem man das irdische Leben opfert. Paulus und der vierte Evangelist haben die Anschauung und das Wort aufgenommen und sie zum Inbegriff aller Güter der Religion ausgestaltet. Der Not, dem Elend, der Sünde, dem Tode gegenüber gab sich die neue Religion als die Botschaft von der Unsterblichkeit. Das verstand die Heidenwelt. Sie verstand es, wenn ihr verheißen wurde, sie sollte selig und unsterblich werden wie die seligen Götter. Aber nicht wenige verstanden auch das Recht der Bedingung, daß man sich der Kur der Religion zu unterwerfen habe, daß die Seele erst rein und heilig sein müsse, bevor sie unsterblich werden könne. So ergriffen sie die Botschaft von dem großen Arzte, der „Enthaltung“ predigt und „Leben“ verleiht.⁵⁾ Wer einen Strahl von der Kraft und Herrlichkeit des neuen Lebens empfangen hatte, der beurteilte sein bisheriges Leben als Blindheit, Krankheit und Sterben.⁶⁾ Die apostolischen Väter und die Apologeten bezeugen diese Auffassung. „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat er zu uns als zu Söhnen gesprochen, die wir bereits verloren

¹⁾ Tertullian, de bapt. 1 u. viele a. Stellen. Clemens, Paedag. I, 6, 29 nennt die Taufe „*Παιώνιον φάρμακον*“, Tertull. „aqua medicinalis“.

²⁾ Ignatius, Justin, Irenäus. — ³⁾ Cypr., de lapsis 15.

⁴⁾ Didache 9. 10.

⁵⁾ Clemens Alex. beginnt seinen Pädagog damit, daß er den Logos als den Arzt bezeichnet, welcher die Leidenschaften heilt (I, 1, 1: *τὰ πάθη ὁ παραμυθικός λόγος ἰάται*). Er unterscheidet den *λόγος προτροπτικός*, *ὑποθετικός* und *παραμυθικός*; dazu kommt noch der *διδασκικός*. Der Logos aber ist Christus. Auch Gregorius Thaum. nennt in der Lobrede auf Origenes (c. 16) den Logos den Arzt. In den pseudoclementinischen Homilien ist Jesus, der wahre Prophet, durchweg auch der Arzt; ebenso wirkt Petrus überall als der große Arzt, der lediglich durch Gebet und Rede Scharen von Kranken heilt (s. besonders Buch VII). Umgekehrt ist Simon Magus als der böse Zauberer vorgestellt, der überall, wohin er kommt, Krankheiten hervorruft.

⁶⁾ Die Untugenden als Seelenkrankheiten — dieses Thema wird von den christlichen Lehrern so häufig behandelt wie von den Stoikern; s. z. B. Orig. in ep. ad Rom. lib. II (Lommatzsch VI, 91f.): „*Languores quidem animae ab apostolo in his (Röm. 2, 8) designantur, quorum medelam nullus inveniet nisi prius morbum cognoverit causas et ideo in divinis scripturis aegritudines animae numerantur et remedia describuntur, ut hi, qui se apostolicis subdiderint disciplinis, ex his, quae scripta sunt, agnitis languoribus suis curati possint dicere: Lauda anima mea dominum, qui sanat omnes languores tuos.*“

waren, hat er gerettet. Blind waren wir in unserem Sinn, Steine, Holz, Gold, Silber und Erz anbetend, und unser Leben war nichts anderes als der Tod.“¹⁾ Das Sterbliche wird das Unsterbliche anziehen, ja hat es bereits angezogen, das Vergängliche das Unvergängliche: das war der Jubelruf der alten Christen, der sie wappnete gegen eine See von Plagen und die Furcht des letzten Augenblicks in einen Triumph verwandelte. „Jene elenden Leute haben sich in den Kopf gesetzt, daß sie ganz und gar unsterblich seien“, sagt Lucian im „Peregrinus Proteus“. Er hätte gewiß einen Witz dazu gemacht, wenn ihm einer eingefallen wäre; aber dem beweglichen Spötter ist bei der Schilderung des Glaubens der Christen der Witz in bemerkenswerter Weise abhanden gekommen.

Die Gesundheit der Seele, das neue Leben, wird geschenkt; aber es muß innerlich angeeignet werden. Groß war die Gefahr, daß die das übersahen, welche gewohnt waren, aus allen möglichen Mysterien Weißen und überirdische Güter fortzutragen, wie man eine Sache fortträgt. Auch wäre es leicht zu zeigen, wie bald die Kirche in ihrer Sakramentspraxis dem heidnischen Mysterienwesen verfallen ist. Aber so stark war das einmal eingepflanzte Element der sittlichen Forderung, der Reinheit der Seele, daß es sich in der katholischen Kirche auch neben der schlechten Sakramentspraxis behauptete. Seelenheilung und Seelenheilkunde haben nie aufgehört, ja ihren ganzen dogmatischen und kultischen Apparat stellte die alte Kirche unter diesen Zweck. Sie gab sich fort und fort als die große Heilanstalt, als das Lazaret der Menschheit; die Heiden, Sünder und Häretiker sind die Kranken, die kirchlichen Lehren und Handlungen sind die Arzneien; die Bischöfe und Seelsorger sind die Ärzte, aber als solche nur die Diener Christi, des Arztes der Seelen.²⁾ Ich greife einige Beispiele heraus. „Wie das Gut des Leibes die Gesundheit ist, so ist das Gut der Seele die Erkenntnis Gottes“, sagt Justin.³⁾ „Solange wir noch Frist haben für (unsere)

¹⁾ II Clem. ep. ad Cor. 1. Ähnliches namentlich bei Tatian; aber es fehlt in keiner Apologie ganz.

²⁾ Celsus, diese Art der christlichen Predigt wohl kennend, beurteilt die Christen als Kurfuscher: „Der Lehrer des Christentums macht es wie jemand, der einem Kranken Wiederherstellung seiner Gesundheit verspricht, aber davon abhält, daß man kundige Ärzte hinzuziehe, damit seine Unwissenheit nicht von ihnen aufgedeckt werde.“ Darauf erwidert Origenes: „Welches sind denn die Ärzte, von denen wir die Einfältigen fern halten?“ Er zeigt dann, daß es die Philosophen nicht sein können, noch weniger die, welche noch in dem rohen Aberglauben des Polytheismus befangen sind (III, 74).

³⁾ Fragm. IX, Otto, Corp. Apol. III p. 258. Vgl. dazu den schönen Wunsch im Anfang des 3. Johannesbriefes: *περὶ πάντων εὐχομαι σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐδοῦται σου ἡ ψυχὴ*.

Heilung, wollen wir uns dem Gott, der da heilt, übergeben, und ihm als Bezahlung lautere Bußgesinnung weihen.“¹⁾ „Jesus hat wie ein trefflicher Arzt um der Heilung der Kranken willen Abschreckendes untersucht und Ekelhaftes berührt, bei fremden Leiden selbst Schmerz empfunden und uns, die wir nicht nur krank waren, nicht nur an schrecklichen Geschwüren und eiternden Wunden litten, sondern bereits unter den Toten lagen, aus den Abgründen des Todes durch sich selbst errettet . . . er, der Lebensspender, der Lichtspender, unser großer Arzt²⁾, König und Herr, der Christus Gottes.“³⁾ „Der Arzt kann dem heilungsbedürftigen Leibe keinerlei Heilmittel mit Erfolg verordnen, ohne das im Leibe sitzende Übel ausgeschieden oder das hinzutretende aufgehalten zu haben. Ebenso kann der Lehrer der Wahrheit mit seinem Vortrag über die Wahrheit niemanden überzeugen, so lange noch ein Irrtum in der Seele der Zuhörer sich verborgen hält und den Beweisen widerstrebt.“⁴⁾ „Wenn wir aus dem Satze: ‚Durch die medizinische Wissenschaft wird die Krankheit erkannt‘, den Schluß ziehen wollten, also sei die medizinische Wissenschaft die Ursache der Krankheit, würden wir etwas Ungereimtes behaupten. Steht es aber fest, daß die Heilwissenschaft etwas Gutes ist, weil sie die Kenntnis der Krankheit lehrt, so

¹⁾ II Clem. ad Cor. 9.

²⁾ Vgl. ep. ad Diogn. 9, 6. Pseudojustin, de resurr. 10: „Unser Arzt, Jesus Christus“. Clemens, Paedag. I, 2, 6: „Der Logos des Vaters ist der einzige Päonische Arzt für die menschlichen Schwächen und der heilige Zauberer (*ἁγιος ἐπωδός*) für die kranke Seele“ (folgt Ps. 86. 2. 3). „Die Heilkunst kuriert nach Demokrit die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seelen von den Leidenschaften. Der gute Pädagog aber, die Weisheit, der Logos des Vaters, der Schöpfer des Menschen, kümmert sich um das ganze Gebilde und heilt es nach Leib und Seele, er, *ὁ παναρχὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἱατρός ὁ σωτήρ*.“ Folgt Mark. 2, 11. S. auch I, 6, 36 u. I, 12, 100: „Deshalb heißt auch der Logos ‚Heiland‘; denn er hat für die Menschen geistige Arzneien erfunden zum Wohlfinden und zum Heil; er bewahrt die Gesundheit, er deckt die Schäden auf, er bezeichnet die Ursachen der Leidenschaften, er amputiert die Wurzeln unvernünftiger Begierden, er schreibt Diät vor, er verordnet alle heilsamen Gegengifte für die Kranken. Denn das ist das größte und wahrhaft königliche Werk Gottes: die Rettung der Menschheit. Dem Arzt, der keinen Rat für die Gesundheit gibt, zürnen die Kranken, wie aber sollten wir nicht dem göttlichen Erzieher Dank sagen u. s. w.“ Paedag. I, 8, 64. 65.

³⁾ Euseb., h. e. X, 4, 11 (die Stelle wurde oben bereits berührt), vgl. auch die Bezeichnung der Bibel bei Aphraates „die Bücher des weisen Arztes“. Vgl. Cyprian, de op. 1: „Christus ist verwundet worden, um unsere Wunden zu heilen . . . Als der Herr bei seiner Ankunft jene Wunde, die Adam verursacht, geheilt hatte u. s. w.“ Bei Cyprian sind überhaupt die von der Krankheit hergenommenen Bilder sehr häufig; s. z. B. de habitu 2; de unitat. 3; de laps. 14. 34.

⁴⁾ Athenag., de resurr. 1.

ist auch das Gesetz gut, durch welches die Sünde getroffen wird.“¹⁾

Von den Häretikern heißt es schon im 2. Timotheusbrief (2, 17), daß ihre Rede wie der „Krebs“ um sich fresse. Dieses Wort ist sehr häufig wiederholt und weiter ausgestaltet worden: „Ihr Gespräch steckt an wie die Pest.“²⁾ „Häretiker sind schwer zu heilen“, sagt Ignatius³⁾, „einen Arzt gibt es . . . Jesum Christum unseren Herrn.“ Den häretischen Irrlehren gegenüber heißt die richtig Lehre schon in den Pastoralbriefen die „gesunde Lehre“.

Am häufigsten aber wird das Bußverfahren mit dem Heilverfahren verglichen: „Nicht alle Wunden werden mit demselben Pflaster geheilt; die Fieberanfälle stille durch mildernde Umschläge“, heißt es bei demselben Ignatius.⁴⁾ „Die Heilung der Leidenschaften“, sagt Clemens im Eingang des Pädagog, „bewirkt der Logos durch Zureden; er kräftigt die Seelen mit milden Gesetzen wie mit mildernden Arzneien⁵⁾ und disponiert die Kranken zur vollen Erkenntnis der Wahrheit.“ „Lasset uns das Verfahren der Ärzte (bei Ausübung der Sittenzucht) anwenden“, sagt Origenes⁶⁾: „wenn trotz der Behandlung mit Öl, der Pflaster und erweichender Umschläge die Härte der Geschwulst nicht nachgibt, bleibt nur noch das Mittel übrig — zu schneiden.“ Auf den

¹⁾ Origenes gegen die Antinomisten, Comm. in Rom. III, 6. Lomm. T. VI p. 195. Hom. in Jerem. 19, 3. Ähnlich Clemens, Paedag. I, 9, 88: „Wie der Arzt dem Kranken nicht böse ist, der ihm mitteilt, daß er Fieber habe — denn der Arzt ist nicht der Urheber des Fiebers, sondern der, der es konstatiert (οὐκ αἷτιος, ἀλλ' ἐλεγχος) —, so ist auch der Tadelnde dem, der an der Seele leidet, nicht übelwollend.“ Vgl. Methodius (Opp. I p. 52 Bonwetsch): „Wie wir nun einen Arzt nicht tadeln, der angesagt, auf welche Weise ein Mensch gesund sein könne u. s. w.“ Vgl. auch I, 65: „Denn auch die an den Leibern ärztlich Behandelten, welche erkrankt leiden, verlangen nicht sofort Gesundheit, sondern durch die Hoffnung der kommenden Rettung nehmen sie Leiden gern auf sich.“

²⁾ Cyprian, de laps. 34. — ³⁾ Ad Ephes. 7: *δυσθεράπευτος*.

⁴⁾ Ad Polyc. 2. Die Stelle ist allegorisch zu verstehen und richtet sich an den Bischof Polykarp, der schon c. 1 ermahnt worden war: „Trage die Krankheiten aller.“ Mit Sanftmut und Weisheit soll der Bischof gegen die Irrenden und geistlich Kranken verfahren. Die Mahnung kehrt in der Form, in die sie Ignatius gekleidet hat, in der späteren Litteratur sehr oft wieder, s. die gelehrte Note von Lightfoot, Clem. Alex., Fragm. (Dindorf III p. 499): „Mit einem Pflaster wirst du dich selbst und den Nächsten (der dich verleumdet) heilen (wenn du der Verleumdung sanftmütig begegnest).“ Clem. Homil. X, 18: „Man muß das Pflaster nicht auf das gesunde Glied des Körpers legen, sondern auf das leidende. Hermes Trismeg., *περὶ βοτ. χυλ.* p. 331: „Brauche nicht (immer) das nämliche Pflaster.“

⁵⁾ I, 1, 3: *ἤπια φάρμακα*, s. Homer.

⁶⁾ In 1. Jesu Nave VIII, 6 Lomm. XI, p. 71. Cf. Hom. in Jerem. 14, 1.

Einwurf bußscheuer Christen, die behaupteten, das öffentliche Schuldbekenntnis samt der Bußleistung beleidige das Ehrgefühl und sei jämmerlich, erwidert Tertullian¹⁾: „Nein — durch die Sünde gerät man in die Jämmerlichkeit; wo es aber zur Buße kommt, da hört das Jämmerliche auf, weil das Heilsame eintritt. Jämmerlich ist es auch, sich schneiden, mit dem Eisen ausbrennen und durch ein ätzendes Pulver peinigen zu lassen; allein bei den Heilmitteln, die unter Schmerzen Heilung bewirken, dient der Vorteil der Heilung zur Entschuldigung der Unbill.“ Mit ihm stimmt Cyprian überein, wenn er schreibt²⁾: „Der Priester des Herrn muß heilsame Mittel brauchen.“³⁾ Unerfahren ist der Arzt, der angeschwollene Wundbeulen mit schonender Hand berührt und das tief in den inneren Teilen eingeschlossene Gift sich vermehren läßt, indem er es konserviert. Die Wunde muß geöffnet und geschnitten werden, und nach Entfernung der fauligen Teile muß ein energisches Heilverfahren eintreten. Mag auch der Kranke, weil er es nicht aushalten kann, vor Schmerz rufen, schreien und klagen — er wird nachher danken, wenn er Genesung verspürt.“ Den ausgeführtesten Vergleich aber zwischen einem Bischof und einem Chirurgen lesen wir in der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen⁴⁾: „Heile auch du (Bischof) wie ein mitleidiger Arzt alle Sünder, indem du heilsame, zur Rettung dienliche Mittel anwendest. Beschränke dich nicht auf Schneiden und Brennen und auf die Anwendung austrocknender Streupulver, sondern gebrauche auch Verbandzeug und Charpie, gib milde und zuheilende Arzneien und spende Trostworte als mildernde Umschläge. Wenn aber die Wunde tief und hohl ist, so pflege sie mit Pflastern, damit sie sich wieder fülle und dem Gesunden gleich wieder ausheile. Wenn sie aber eitert, dann reinige sie mit Streupulver, d. h. mit einer Strafrede; wenn sie sich aber durch wildes Fleisch vergrößert, so mache sie mit scharfer Salbe gleich d. h. durch Androhung des Gerichts; wenn sie aber um sich frißt, so brenne sie mit Eisen und schneide das eitriges Geschwür aus, nämlich durch Auferlegen von Fasten. Hast du dies getan und gefunden, daß von Fuß bis zum Kopf kein milderndes Pflaster

¹⁾ De poenit. 10.

²⁾ De lapsis 14. Bei Cyprian wird das Buß- und das Heilverfahren ständig parallelisiert, s. ep. 31, 6. 7; ep. 55, 16; ep. 59, 13. Vgl. auch das römische Schreiben, l. c. ep. 30, 3. 5. 7. Derselbe Novatian, von dem dieses Schreiben stammt, schreibt de trinit. 5, daß Gottes Haß zur Medizin diene.

³⁾ Vgl. Pseudochem. ep. ad Jakob. 2: „Der Vorsitzende (der Bischof) muß (in der Gemeinde) wie ein Arzt walten und darf nicht heftig wie ein unvernünftiges Tier sein.“

⁴⁾ L. II, 41.

aufzulegen ist, weder Öl noch Bandage, sondern das Geschwür um sich greift und jedem Heilungsversuch zuvorkommt — wie der Krebs jegliches Glied in Fäulnis versetzt —, dann schneide mit vieler Umsicht und nach gepflogener Beratung mit anderen erfahrenen Ärzten das faule Glied ab, damit nicht der ganze Leib der Kirche verdorben werde. Nicht voreilig also sei zum Schneiden bereit und nicht so rasch stürze dich auf die vielgezähnte Säge, sondern brauche zuerst das Messer und entferne die Abscesse, damit durch Entfernung der innen liegenden Ursache der Krankheit der Körper vor Schmerzen geschützt bleibe. Triffst du aber einen Unbußfertigen und (innerlich) Abgestorbenen, dann schneide ihn mit Trauer und Schmerz als einen Unheilbaren ab.“¹⁾

Man kann nicht leugnen, daß diese fortgesetzte Aufmerksamkeit auf die „Krankheiten“ der Sünde auch schlimme Folgen hatte. Nicht nur der ästhetische Sinn stumpfte sich ab²⁾, sondern auch der sittlich-tätige. Man muß die Menschen auf das Gesunde, die edle Tat, lenken, wenn man sie bessern will; das fortgesetzte Reden über Sünde und Vergebung übt eine narkotische Wirkung aus. Mindestens muß der Pädagoge abwechseln zwischen dem Hinweis auf die Vergangenheit (die Schuld, die sittliche Gebundenheit) und dem Ausblick auf die Zukunft (das zu erstrebende Ziel und die Anspannung der Kräfte). Die Theologen der alexandrinischen Kirche hatten für letzteres einen Sinn. Aber indem sie das Bild des vollkommenen Christen zeichneten, des wahren Gnostikers, legten sie in einseitiger Weise Wert auf das Wissen und die richtige Erkenntnis. Sie hatten sich

¹⁾ S. Clemens Alex. Paed. I, 8, 64f.: „Viele Leidenschaften werden geheilt durch Strafe und durch Anordnung strengerer Gebote . . . der Tadel ist gleichsam eine chirurgische Operation für die Leidenschaften der Seelen; diese sind Abscesse an der Wahrheit; man muß sie durch den Schnitt des Tadels öffnen. Der Tadel gleicht einer Arznei, die die verhärteten Beulen der Leidenschaften auflöst und das Häßliche des wollüstigen Lebens reinigt, dazu die Hypersarkosen des Hochmuts abträgt und den Menschen wieder gesund und wahr macht.“ Vgl. I, 9, 83. Methodius, Opp. I, p. 115 ed. Bonwetsch.

²⁾ An dieser Folge hat namentlich der Kaiser Julian Anstoß genommen — und mit Recht. Es war in der Kirche eine Ästhetik des Häßlichen aufgekomen als Protest gegen die Sinnlichkeit des Heidentums. Krankheit, Tod und die Reste des Todes, Moder und Gebeine, wurden der Gesundheit und dem Schönen vorgezogen. Die Übersinnlichkeit des Christentums suchte sich einen Ausdruck zu geben in den häßlichen Fragmenten des abgestorbenen Sinlichen. Wie weit von diesem Raffinement einer sublimen Frömmigkeit war der entfernt, der auf die Schönheit der Lilien auf dem Felde hingewiesen hatte! Die Christen des 3. u. 4. Jahrhunderts fingen wirklich an, die Krankheit für gesund und den Tod für das Leben zu erklären.

nicht völlig von dem sokratischen Irrtum losgemacht, dass der wissende Mensch auch immer der gute sei. Zwar haben sie den Wissensdünkel der „Gebildeten“ auf dem Boden der Religion und Sittlichkeit überwunden.¹⁾ In der Schrift des Origenes gegen Celsus finden sich vortreffliche Abschnitte darüber, daß auch der ungebildete Mensch Gesundheit der Seele erlangen muß und kann, daß allem zuvor Heilung von Sünde und Kraftlosigkeit nötig ist²⁾, und er trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er bemerkt³⁾: „Plato und die anderen weisen Männer unter den Griechen sind mit ihren schönen Aussprüchen jenen Ärzten ähnlich, die nur den höheren Ständen ihre Aufmerksamkeit schenken, den gemeinen Mann aber verachten, während die Jünger Jesu dafür zu sorgen bemüht sind, daß die große Menge der Menschen gesunde Nahrung erhalte.“⁴⁾ Allein Origenes meint doch, daß es für den weiterstrebenden Menschen nur ein Durchgangspunkt ist, die Reli-

¹⁾ Clemens Alex., Strom. VII, 7, 48: *ὡς ὁ ἱατρὸς ὑγίαν παρέχειται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγίαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν αἰδίων σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσιν τε καὶ εὐπραγίαν.*

²⁾ C. Cels. III, 58: „Wir heilen mit der Arznei unserer Glaubenslehre jedes vernünftige Wesen.“

³⁾ C. Cels. VII, 60.

⁴⁾ Eine sehr feine Ausführung darüber, daß der wahre Prophet so reden muß, daß die Menge — nicht nur die Gebildeten — ihn verstehen und beherzigen kann, findet sich l. c. VII, 59: „Man nehme eine Speise an, die gesund ist und im stande, den Menschen zu nähren und zu stärken, aber auf eine Weise zubereitet und mit süßen und leckeren Zutaten gewürzt, daß sie dem Geschmacke der einfachen Leute, die an solche Dinge nicht gewöhnt sind, wie den Bauern, den Arbeitern und Armen, nicht zusagt, sondern nur den Reichen und Verweichlichten mundet. Man nehme ferner an, diese nämliche Speise sei nicht so zubereitet, wie die Feinschmecker es lieben, sondern so, wie es der Arme, der Landmann, die überwiegende Mehrzahl gewohnt ist. Wenn nun der Annahme zufolge die auf die eine Art zubereitete Speise nur allein den Feinschmeckern wohl bekommt, von den anderen aber nicht gegessen wird, während sie im Gegenteil, auf die andere Art zubereitet, unzähligen Menschen Kraft und Stärke giebt: von welcher Art von Speisen werden wir dann glauben, daß sie dem öffentlichen Wohle zuträglicher und dienlicher sei, von jener, die sich nur den Vornehmen, oder von dieser, die sich der großen Menge als nützlich erweist? Nehmen wir auch an, die Speise sei gleich gesund und nahrhaft, mag sie nun auf diese oder auf jene Art zubereitet sein, so ist es doch klar und augenscheinlich, daß der Menschenliebe und der Sorgfalt für das allgemeine Wohl besser genügt wird von einem Arzt, der vielen die Gesundheit geben und erhalten will, als von einem anderen, der dieses nur bei wenigen zu tun wünscht.“ Wie entfernt derselbe Origenes von aller orthodoxen Borniertheit war, zeigt folgende schöne Ausführung (III, 13): „Wie nur derjenige in der Heilkunst tüchtig wird, der die verschiedenen Schulen studiert und nach sorgfältiger Prüfung unter den vielen an die beste sich anschließt . . ., so besäße nach meiner Meinung der die gründlichste Kenntnis des Christentums, der von den jüdischen und christlichen Sekten sorgfältig Einsicht genommen hat.“

gion als Heilmittel zu gebrauchen. Er ist überzeugt, daß auf der höchsten Stufe religiöser Bildung alles Geschichtliche und Positive in der Religion ebenso unnötig wird, wie der Begriff Erlösung und Heilung selbst. Auf der höchsten Stufe ist der Geist von Gott erfüllt und bedarf keines „Heilandes“, also auch keines geschichtlichen „Christus“ mehr. „Selig“, ruft er aus¹⁾, „sind diejenigen, die, indem sie den Sohn Gottes brauchten, so geworden sind, daß sie ihn nicht mehr als den Arzt nötig haben, der die Kranken heilt, noch als den Hirten, noch einer Erlösung bedürfen, sondern nur Weisheit, Vernunft und Gerechtigkeit“. Ganz scharf scheidet er in der Schrift gegen Celsus (III, 61f.) zwischen zwei Zwecken und Gütern der christlichen Religion, einem niederen und einem höheren. „Nicht zu den Mysterien und zur Teilnahme an der Weisheit, die im Geheimnis verborgen liegt, rufen wir den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher u. s. w., sondern zur Heilung. Denn ein Doppeltes bietet unsere göttliche Lehre. Sie reicht dem Kranken Heilmittel dar, und darauf bezieht sich das Wort: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“, und sie eröffnet denen, die rein an der Seele und am Leibe sind, das Geheimnis, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber durch die prophetischen Schriften offenbart worden ist und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi . . . Gott das Wort ist demnach als Arzt gesendet worden für die Sünder, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen.“²⁾

Origenes verbindet also den altchristlichen und den philosophischen Religionsbegriff. Er erhebt sich damit auch über die pessimistische Romantik, welche als Gefahr jenem Religionsbegriff drohte. Aber nur unter den Gebildeten konnte er Nachfolger finden. Das christliche Volk hielt an Jesus, dem Heilande, fest.

Das läßt sich bisher nicht erweisen, daß der für uns im fünften (vielleicht schon im vierten) Jahrhundert auftauchende Christustypus, der dann in den bildlichen Darstellungen der herrschende geworden ist, dem Typus des Äskulap nachgebildet ist.

¹⁾ Comm. in Joh. I, 22 T. I, p. 43 Lomm.

²⁾ Ebenso Clemens Alex., Paed. I, 1, 3: ἵσα οὐκ ἔστων ὑγίεια καὶ γνώσις, ἀλλ' ἢ μὲν μαθήσει, ἢ δὲ ἰάσει περιγίνεται. οὐκ ἂν οὖν τις νοσῶν ἔτι πρότερόν τι τῶν διδασκαλικῶν ἐκμάθοι πρὶν ἢ τέλεον ὑγιᾶναι. οὐδὲ γὰρ ὡσαύτως πρὸς τοὺς μανθάνοντας ἢ κίμνοντας αἰεὶ τῶν παραγγελμάτων ἕκαστον λέγεται, ἀλλὰ πρὸς οὓς μὲν εἰς γνώσιν, πρὸς οὓς δὲ εἰς ἰασιν. καθάπερ οὖν τοῖς νοσοῦσι τὸ σῶμα ἱατροῦ χρῆζει, ταύτῃ καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τὴν ψυχὴν παιδαγωγοῦ δεῖ, ἵν' ἡμῶν ἰάσῃται τὰ πάθη, εἴτα δὲ καὶ διδασκάλου, ὃς καθηγῆσεται πρὸς καθαρὰν γνώσεως ἐπιτηδεύοντα εὐτρεπίζων τὴν ψυχὴν, δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου.

Zwar sind die Typen sich ähnlich, die Prädikate, die beiden gespendet werden, zum Teil identisch; auch ist es bisher nicht genügend aufgeklärt, warum man das ursprüngliche Bild des jugendlichen Christus durch das neue Bild ersetzt hat; aber es fehlen alle Mittel, um die Entstehung des kallistinischen Christustypus aus dem Urbilde des Äskulap abzuleiten. Diese Ableitung muß deßhalb zur Zeit als eine ungenügend begründete, wenn auch beachtenswerte Hypothese gelten. Ein positives Zeugnis für sie wäre vorhanden, wenn die Bildsäule, welche in der Stadt Paneas (Cäsarea Philippi) im 4. Jahrhundert für ein Bild Jesu galt, ein Äskulap-Standbild gewesen ist. Eusebius erzählt uns nämlich ¹⁾, er habe dort ein Kunstwerk an dem Hause gesehen, welches das von Jesus geheilte blutflüssige Weib aus Dankbarkeit habe errichten lassen. „Es steht auf einer hohen Basis bei der Thüre ihres Hauses das Erzbild eines Weibes, das, auf die Knie gebeugt, wie eine Flehende die Hand ausstreckt; gegenüber steht aus demselben Metall die Bildsäule eines aufrechtstehenden Mannes, der, ehrbar in einen doppelt um den Leib geschlagenen Mantel gekleidet, die Hand nach dem Weibe ausstreckt. Zu seinen Füßen an der Basis wächst eine fremdartige Pflanze empor, die bis an den Saum des ehernen Mantels reicht und ein Heilmittel gegen mancherlei Krankheiten ist. Diese Mannesgestalt nun soll das Bild Jesu sein. Zu verwundern ist es nicht, daß ehemalige Heiden, die Wohltaten von dem Herrn empfangen hatten, sich auf diese Weise dankbar erwiesen.“ Daß dieses Bildwerk Jesum darstellen sollte und von dem blutflüssigen Weibe errichtet worden sei, ist aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich ²⁾; vielmehr hat man anzunehmen, daß es, vielleicht schon frühe, von der christlichen Bevölkerung in Paneas umgedeutet worden ist. War es nun eine Äskulapstatue — und dafür spricht die heilkräftige Pflanze —, so läge hier allerdings ein Übergang von „Äskulap-Soter“ zu „Jesus-Soter“ vor. Allein gesichert ist die Deutung auf den heidnischen Heiland nicht, und auch wenn sie sicher wäre, so ist eine generelle Schlußfolgerung noch nicht gestattet. Jedenfalls unterschätzt man den Abscheu, den auch noch die Christen des 4. Jahrhunderts vor den heidnischen Göttern gehegt haben, wenn man an eine bewußte Umbildung des Äskulapbildes zum Christusbilde denken zu dürfen meint.³⁾

¹⁾ H. e. VII, 18.

²⁾ S. Hauck, die Entstehung des Christustypus 1880 S. 8ff.

³⁾ Äskulap war in den Augen der Christen ein Dämon und ein Götze; ihn konnten sich die Christen weder zum Vorbild nehmen noch mit ihm paktieren. Von bildungseifrigen Christen in Rom wird wohl einmal gesagt — jedoch von einem fanatischen Gegner —, daß sie den Galen anbeteten

Wir haben bisher betrachtet, wie sich das älteste Christentum als Religion der „Heilung“ in den Gleichnissen, Gedanken, Lehren und Bußordnungen ausgebaut hat. Es erübrigt noch zu zeigen, daß es diesen Charakter auch in seinen Ordnungen zur Pflege der leiblich Kranken ausgeprägt hat.

„Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ In diesen Worten hat der Stifter der Religion die dienende Liebe an den Kranken in den Mittelpunkt der Religion gestellt und sie allen seinen Jüngern auf die Seele gelegt. Die alte Christenheit hat diese Verpflichtung im Herzen behalten¹⁾ und in der Tat verwirklicht. Man kann das noch aus den Resten der uns erhaltenen Litteratur erkennen, obgleich sie nicht zu dem Zwecke geschrieben ist, das Gedächtnis an die Werke der Barmherzigkeit zu erhalten. Zunächst begegnen uns überall Mahnungen, für die Kranken zu sorgen. „Tröstet die Kleinmütigen, nehmt euch der Kranken an“, schreibt der Apostel Paulus an die erregte, die nächsten Pflichten übersehende Gemeinde von Thessalonich.²⁾ In dem Kirchengebet, welches uns in dem ersten Klemensbrief erhalten ist, wird ausdrücklich für die seelisch und körperlich Leidenden gebetet.³⁾ „Ist jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde“, heißt es im Jakobusbrief⁴⁾ — ein deutlicher Beweis, daß die Hilfe in Krankheitsfällen als eine Gemeindesache⁵⁾ angesehen wurde. Dies geht auch aus dem Polykarpbrief hervor, wo es von den Obliegenheiten der Ältesten

(bei Euseb., h. e. V, 28), aber daß sie den Äskulap anbeten, wird nie behauptet. Zu den Stellen, die oben angeführt sind, an denen sich altchristliche Schriftsteller mit Äskulap befassen (vielleicht wird bereits Apoc. 2, 18 auf ihn angespielt), sind noch folgende hinzuzufügen: Justin, Apol. I, 21. 22. 25. 54 [man würde Justin gründlich mißverstehen, wenn man aus diesen Stellen irgend etwas zu Gunsten des Gottes herauslesen wollte]; Tatian, Orat. 21; Theoph. ad. Autol. I, 9; Tertull., de anima 1 [eine für den Abscheu vor diesem Gott besonders charakteristische Stelle]; Cypr., Quod idola 1; Origenes c. Cels. III, 3. 22—25. 28. 42. Eine euhemeristische Erklärung für den Gott gibt Clemens, Protr. 2, 26: τὸν γὰρ εὐεργετοῦντα μὴ συνιέντις θεὸν ἀνέλασαν τινὰς σωτήρας Διοσκούρους . . . καὶ Ἀσκληπιὸν ἰατρόν. Wie wenig er ihm wohl will, zeigen mehrere Stellen, Protr. 2, 30: ἰατρὸς φιλάργυρος ἦν, cf. 4, 52.

¹⁾ Vgl. die schönen Ausführungen des Lactant., Div. inst. VI, 12 (namentlich p. 529 Brandt): „aegros quoque quibus defuerit qui adsistat, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est.“

²⁾ I, 5, 14.

³⁾ I. Clem. 59: „τοὺς ἀσθενεῖς [so ist wahrscheinlich zu lesen] ἱάσαι . . . ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας. Vgl. die späteren Krankengebetsformularien von App. Const. VIII, 10 an; s. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3 S. 17 ff.

⁴⁾ C. 5, 14.

⁵⁾ S. I. Kor. 12, 26: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit.“

heißt: „sie sollen das Verirrte zurückholen, für alle Kranken sorgen und die Witwen, Waisen und Armen nicht vernachlässigen.“¹⁾ Genauer erfahren wir von Justin. Er berichtet uns in seiner Apologie²⁾, daß die Christen sonntäglich freiwillige Gaben im Gottesdienst darbringen: diese werden bei dem Vorsteher (dem Bischof) niedergelegt und „er verwendet diese Gaben für die Waisen und Witwen und für die, welche durch Krankheit oder aus irgend einer anderen Ursache Mangel leiden.“ Dasselbe berichtet Tertullian im Apologeticus³⁾, besonders hervorhebend, daß die Gemeinde für die arbeitsunfähigen Greise Sorge. Wir erfahren weiter durch Justin, daß es die Diakonen gewesen sind, welche die Pflicht hatten, zu den Kranken zu gehen.

Man darf sagen, die Kirche hat ein festes Institut der Kranken- und Armenpflege in frühester Zeit ausgebildet und mehrere Generationen hindurch in Wirksamkeit erhalten. Es ruhte auf der breiten Grundlage der Gemeinde; es empfing seine Weihe aus dem Gemeindegottesdienst, aber es war streng zentralisiert. Der Bischof war der Oberleiter⁴⁾, und in manchen Fällen — namentlich in Syrien und Palästina — mag er wirklich zugleich Arzt gewesen sein; seine ausführenden Organe waren die Diakonen und die angestellten „Witwen“. Die letzteren sollten zugleich vor Mangel geschützt werden, indem sie in den Gemeindegottesdienst aufgenommen wurden.⁵⁾ In einer Anweisung aus dem 2. Jahrhundert heißt es⁶⁾: „In jeder Gemeinde soll (mindestens) eine Witwe angestellt werden, um den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beizustehen, die dienstfertig sei, nüchtern, das Nötige den Presbytern meldend, nicht gewinnsüchtig, nicht vielem Weingenuß ergeben, damit sie nüchtern zu sein vermag für die nächtlichen Hilfeleistungen.“ Sie soll „den Presbytern das Nötige“ melden, d. h. sie soll Dienerin bleiben. Beiläufig bemerkt Tertullian einmal tadelnd von den Weibern in den häretischen Gemeinschaften: „sie wagen zu lehren, zu streiten, zu exorcisieren, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch zu taufen.“⁷⁾ Ziemlich frühe scheint im Orient das Institut der angestellten Witwen in das der „Diakonissen“ übergegangen zu sein; leider ist uns über diesen Übergang und die Entstehung der Diakonissen-Institution nichts bekannt.⁸⁾

In der ältesten Kirche traten die weiblichen Pfleger hinter den männlichen sehr zurück. Die Diakonen waren die eigentlichen Helfer. Ihr Amt war schwer und, namentlich in den

¹⁾ C. 6, 1. — ²⁾ C. 67. — ³⁾ C. 39. — ⁴⁾ Ap. Const. III, 4. — ⁵⁾ S. I. Tim. 5, 16.

⁶⁾ S. Texte u. Unters. II, 5 S. 23.

⁷⁾ De praescr. 41. — ⁸⁾ Sie werden zuerst im Pliniusbrief erwähnt.

Zeiten der Verfolgungen, sehr exponiert. Sie haben eine beträchtliche Anzahl zu den Märtyrern gestellt. „Täter guter Werke, Tag und Nacht nach allem sehend“, werden sie genannt.¹⁾ Die Sorge für die Armen und Kranken war eine ihrer Hauptaufgaben.²⁾ Wie viel sie leisten mußten und was sie geleistet haben, erkennt man aus der Briefsammlung Cyprians³⁾ und aus den echten Märtyrerakten. Aber der Umstand, daß besondere Krankenpfleger vorhanden waren, sollte den Laien nicht entlasten. „Die Kranken sind nicht zu vernachlässigen, noch soll einer sagen: ich habe das Dienen nicht gelernt. Niemand soll eine gemächliche Lebensweise oder das Ungewohnte, anderen hilfreich zu sein, vorschützen“, heißt es im pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus.⁴⁾ Daß sich die Nachfolge Christi im Krankendienst zeigt, mit dem das „visitare pupillos et viduas“ häufig zusammengestellt wurde, wird besonders vom Verfasser des pseudoklementinischen Briefs de virginitate hervorgehoben. Dem Märtyrer Seleukus wird von Eusebius⁵⁾ das Zeugnis ausgestellt, daß er, wie ein Vater und Beschützer, der Waisen und hilflosen Witwen und der Armen und Kranken Bischof und Pfleger gewesen sei, und viele ähnliche Beispiele werden berichtet. Namentlich entflammte die Pestzeit den barmherzigen Eifer vieler Christen. „Siehe, wie sie einander lieben“, hat Tertullian aus heidnischem Munde öfters gehört⁶⁾, und Lucian bezeugt es.⁷⁾

¹⁾ Texte u. Unters. II, 5 S. 24.

²⁾ S. Ep. Pseudoclem. ad Jacob. 12: *Οἱ τῆς ἐκκλησίας διάκονοι τοῦ ἐπισκόπου συνειτῶς ρεμβόμενοι ἔστωσαν ὁφθαλμοί, ἐκάστου τῆς ἐκκλησίας πολυπραγμονοῦντες τὰς πράξεις . . . τοὺς δὲ κατὰ σάρκα νοσοῦντας μανθάνεωσαν καὶ τῷ ἀγνοοῦντι πλήθει προσαντιβαλλέτωσαν, ἵν' ἐπιφαίνωνται, καὶ τὰ δέοντα ἐπὶ τῇ τοῦ προκαθεζομένου γνώμῃ παρεχέτωσαν.*

³⁾ Er ermahnt immer wieder in den Briefen, die er aus seinem Versteck an die Gemeinde schrieb, die Kranken nicht zu vernachlässigen.

⁴⁾ C. 17. — ⁵⁾ De mart. Pal. 11, 22. — ⁶⁾ Apolog. 39.

⁷⁾ Auf den Kampf, den die Kirche gegen die medizinischen Sünden, z. B. die Fruchtabtreibung (Didache 2, 2, Barnab. 19, 5, Tertull., Apolog. 9, Minucius 30, 2, Athenag., Suppl. 35, Clem., Paed. II, 10, 96 etc.) und gegen die widernatürlichen, krankhaften Laster des Heidentums geführt hat, sei nur im Vorübergehen hingewiesen. Die Kirche nahm hier in wahrhaft humanem Sinne den Kampf auf; ihr stand der Wert und die Würde des menschlichen Lebens fest, das in keiner Entwicklungsstufe vernichtet oder geschändet werden dürfe. In Bezug auf diese Verbrechen hat sie auch vom 4. Jahrhundert an die Reichsgesetzgebung, die ihr übrigens im 3. Jahrhundert bereits selbst entgegengekommen war, beeinflußt.

Exkurs.

Der Kampf gegen die Dämonen.¹⁾

In den ersten Jahrhunderten ist der Glaube an Dämonen und ihre Herrschaft in der Welt weit verbreitet gewesen. Demgemäß glaubte man auch an dämonische Besessenheit, und folgerecht nahm auch der Wahnsinn häufig die Form an, daß die Kranken sich von einem oder mehreren bösen Geistern besessen glaubten. Diese Form des Wahnsinns kommt auch heute noch vor, ist aber selten, weil in weiten Kreisen der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von Dämonen erloschen ist. Die Erscheinungsformen aber, in denen der Wahnsinn sich ausprägt, sind stets abhängig von dem allgemeinen Zustande der Kultur und den Vorstellungen der Gesellschaft. Wo das religiöse Leben noch erregt ist und wo zugleich ein starker Glaube an die unheimliche Tätigkeit böser Geister herrscht, da bricht auch jetzt noch sporadisch die „Besessenheit“ aus. Neuere Fälle haben sogar gezeigt, daß ein überzeugter „Geisterbeschwörer“, namentlich ein religiöser, in seiner Umgebung unfreiwillig „Besessenheit“ erst hervorruft, um sie dann zu heilen. Auch wirkt die „Besessenheit“ ansteckend. Ist erst ein Fall der Art in einer Gemeinschaft vorgekommen und bringt der Kranke selbst oder gar der Priester denselben in Zusammenhang mit der allgemeinen und besonderen Sündhaftigkeit, predigt er darüber und richtet erschütternde Worte an die Gemeinde, verkündet er, daß hier wirklich der Teufel sein Spiel treibe, so folgt dem ersten Fall bald ein zweiter und dritter.²⁾ Dabei treten die wunderbarsten, im einzelnen noch vielfach unerklärten Erscheinungen ein. Das Bewußtsein des Kranken, sein Wille und seine Aktionsphäre verdoppeln sich. Mit vollster subjektiver Wahrhaftigkeit — Schwindeleien laufen natürlich immer mit unter — fühlt er sich selbst und dazu ein zweites Wesen in sich, welches ihn zwingt und beherrscht. Er denkt, fühlt, handelt bald als der eine, bald als der andere, und von der Überzeugung, ein Doppelwesen zu sein, durchdrungen, bestärkt er sich selbst und seine Umgebung durch ersommene, wenn auch innerlich erzwungene, Handlungen in diesem Glauben. Abgenötigter Selbstbetrug, schlaue Aktivität und hilfloseste Passivität sind in unheimlicher Weise verbunden und vollenden das Bild einer seelischen Krankheit, die in der Regel auch die höchste Empfänglichkeit für die „Suggestion“ zeigt und deshalb zur Zeit häufig noch einer wissenschaftlichen Analyse spottet, es jedem freilassend, besondere geheimnisvolle Kräfte hier wirksam zu denken. Es gibt auf diesem Gebiete Tatsachen, die man nicht

¹⁾ Nach derselben Abhandlung, welcher der vorige Abschnitt größtenteils entnommen ist. Vgl. hierzu Weinl, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter (1899) S. 1 ff. und den Artikel „Dämonische“ in der Protest. REncykl. Bd. 4³.

²⁾ Wie die krankhaften geistigen Zustände, besonders die Visionen, welche die Christen in den Gemeindeversammlungen befelen, von der eben gehörten Predigt abhängig waren, dafür bietet Tertullian, de anima 9, ein schönes Beispiel. Eine Schwester, erzählt er, sah in der Vision eine Seele in leiblicher Gestalt, nachdem Tertullian eben über die Seele (und zwar wahrscheinlich über die Körperlichkeit der Seele) gepredigt hatte. Er fügt ganz unbefangen selbst hinzu, daß die Visionen ihren Inhalt aus der eben gehörten Schriftverlesung, aus Psalmen und aus den Predigten zu erhalten pflegen.

wegleugnen kann und doch nicht zu erklären vermag.¹⁾ Aber noch mehr: es gibt hier „Krankheiten“, von denen nur die Übermenschen befallen werden, und sie schöpfen aus dieser „Krankheit“ ein bisher ungeahntes neues Leben, eine alle Hemmnisse niederwerfende Energie und den Eifer des Propheten oder Apostels. Von dieser „Besessenheit“ ist hier nicht die Rede; denn sie besteht nur für den Glauben oder Unglauben.

Wo die Krankheit bei Menschen gewöhnlichen Schlages und im Zusammenhang mit der Religion auftritt, da ist die Prognose keine ungünstige. Die Religion, welche sie zur Reife bringt, vermag sie in der Regel auch zu heilen. Vor allem der christlichen Religion wohnt diese Kraft inne. Wo ein leeres oder sündhaftes, fast dem Tode verfallenes Leben plötzlich durch die Predigt dieser Religion erweckt wird und der Schrecken über die Knechtschaft des Bösen in die Vorstellung wirklicher Besessenheit übergeht, da wird die Botschaft von der Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist, die gebundene Seele wieder befreien. Die Blätter der Kirchengeschichte vom Anfang bis auf den heutigen Tag legen dafür Zeugnis ab. Wenn sie in unserer Zeit nur mit wenigen Zeilen, in den ersten drei Jahrhunderten bis zum Rande beschrieben sind, so ist der Grund nicht in den selteneren Heilungen, sondern in dem selteneren Auftreten der Krankheit zu suchen.

Die bloße Botschaft, die christliche Predigt allein genügt freilich nicht, um die Krankheit zu heilen. Hinter ihr muß ein überzeugter Glaube, eine von diesem Glauben getragene Person stehen. Nicht das Gebet heilt, sondern der Beter, nicht die Formel, sondern der Geist, nicht der Exorcismus, sondern der Exorcist. Nur wo die Krankheit, wie wir das von nicht wenigen Fällen des 2. Jahrhunderts voraussetzen müssen, epidemisch und fast gewöhnlich geworden ist, ja sogar etwas Konventionelles bekommen hat, da genügen auch konventionelle Mittel. Der Exorcist wird zum Magnetiseur, wohl auch zum betrogenen Betrüger. Aber wo eine starke Individualität vom Dämon des Schreckens um sich selber betrogen wird und die Seele wirklich erschüttert ist durch die Macht der Finsternis, die sie besitzt und der sie doch bereits entfliehen will, da muß ein starker heiliger Wille von außen den gebundenen Willen befreien. Dort und hier handelt es sich um das, was man aus Verlegenheit in neuerer Zeit „Suggestion“ nennt; aber anders „suggeriert“ der Prophet, anders der professionelle Exorcist.

Der Glaube an die Wirksamkeit der Dämonen hat sich in der Form, wie wir ihn in den jüngsten Büchern des griechischen Alten Testaments, im Neuen Testament und in den jüdischen Schriften der Kaiserzeit finden, verhältnismäßig spät bei den Juden entwickelt. Damals aber stand er in vollster Blüte.²⁾ Um dieselbe Zeit begann er auch bei den Griechen und Römern überhand zu nehmen. Es ist bisher noch nicht erklärt worden, wie diese dazu gekommen sind. Daß die Form des Dämonenglaubens, wie wir

¹⁾ Vgl. das Lebensbild Blumhards von Zündel (1881), Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris 1885, Derselbe, *Les maladies de la mémoire*, Paris 1881, und *Les maladies de la volonté*, Paris 1883. S. auch das Werk von Jundt, *Ruhman Merswin. Un problème de psychologie religieuse*, Paris 1890, besonders p. 96 ff., ferner die Untersuchungen von Forel und Krafft-Ebing.

²⁾ S. die interessante Stelle Joseph. Antiq. VIII, 2, 5: *Παρέσχε Σολομών μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμονίων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπ' ὧδ' αὖτε συνταξάμενος αἰς παρηγορείαν τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν. οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσιν. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλείστον ἰσχύει.* Man vergleiche die Geschichte, die nun folgt. Die Juden müssen im Reiche als Exorcisten bekannt gewesen sein.

sie vom 2. Jahrhundert an überall im Reiche verbreitet finden, lediglich auf jüdische oder gar auf christliche Einflüsse zurückzuführen sei, ist unmöglich. Aber ihren Beitrag zur Einbürgerung des Glaubens, oder richtiger zur Entwicklung des altgriechischen und dann auch von den Philosophen (Plato) genährten Geisterglaubens in einer ganz bestimmten Richtung, mögen diese Religionen ebenso geliefert haben, wie andere orientalische, vor allem die ägyptische¹⁾, deren Priester von alten Zeiten her berühmte Exorcisten waren. Im zweiten Jahrhundert gab es einen Stand von Exorcisten, wie es heute neben den gelehrten Ärzten „Naturärzte“ giebt. Aber verständige Leute waren doch skeptisch, und der große Jurist Ulpian — es war dies damals eine ebenso brennende Frage wie heute — wollte sie nicht in den Stand der Ärzte eingerechnet wissen; freilich war es ihm sogar zweifelhaft, ob die „Spezialisten“ Ärzte im Sinne des Gesetzes seien.²⁾

Das Eigentümliche des Dämonenglaubens im 2. Jahrhundert besteht erstlich darin, daß er aus den dunklen unteren Schichten in die oberen, selbst in die Litteratur, empordringt und eine ungleich wichtigere Sache wird als ehemals, zweitens daß er keine kräftige naive öffentliche Religion mehr neben sich hat, die ihn niederhält, ferner daß die bisher als sittlich indifferent gedachte Macht des Dämon sich in die Vorstellung von der Schlechtigkeit desselben wandelt, und endlich in der individuellen Applikation des neuen Glaubens, die dann auch die seelischen Krankheiten zu ihrer Folge hatte. Faßt man diese Momente zusammen, so sind die außerordentliche Verbreitung des Dämonenglaubens und die zahlreichen Ausbrüche der dämonischen Krankheit auf das Zusammenwirken der bekannten Tatsachen zurückzuführen, daß in der Kaiserzeit das Zutrauen zu den alten Religionen dahinschwand, das Individuum aber als freies und abhängiges sich zu fühlen begann und darum auch auf seinen eigenen Kern und die eigene Verantwortung stieß. Von keiner Überlieferung mehr gezügelt und gehalten, irrt es unter den zu leblosen Fragmenten gewordenen, zusammengewürfelten Überlieferungen einer im Untergang begriffenen Welt umher, bald diese, bald jene hervorsuchend, um schließlich oft, von Furcht und Hoffnung getrieben, am Absurdesten einen trügerischen Halt zu finden oder an ihm zu erkranken.³⁾

In diese Situation ist das Evangelium eingetreten. Spottend hat man gesagt, es habe erst die Krankheiten erzeugt, die es zu heilen verkündete. Aber der Spott, in einzelnen Fällen berechtigt, fällt in der Hauptsache auf den Spötter zurück. Das Evangelium hat die Krankheiten zur Reife gebracht, die es dann geheilt hat. Es fand sie vor und hat sie durch seine eigene Mission gesteigert. Aber es hat sie auch geheilt, und die kühnste Phantasie vermag sich kein Bild zu machen, was aus dem Reiche des 3. Jahrhunderts, was aus der alten Welt geworden wäre ohne die Kirche. Professoren wie Libanius oder wie seine Kollegen an der Hochschule zu Athen sind freilich unsterblich, und sie können sich, wesentlich unverändert, in allen Jahrhunderten erhalten; aber Völker leben nicht von der Kost der Rhetoren und Philosophen. Das alte Rom hat beim Ausgang des 4. Jahrhunderts nur einen

¹⁾ Auch die persische.

²⁾ S. die merkwürdige Stelle Dig. L, XIII, c. 1, § 3: „Medicos fortassis quis accipiet etiam eos, qui alicuius partis corporis vel certi doloris sanitatem pollicentur: ut puta si auricularis, si fistulae vel dentium, non tamen si incantavit, si imprecatus est, si, ut vulgari verbo inpostorum utar, exorcizavit: non sunt ista medicinae genera, tametsi sint, qui hos sibi profuisse cum praedicatione adfirmant“.

³⁾ Von einer „σοφία δαιμονιώδης“ redet der Jakobusbrief (3, 15).

Symmachus besessen, der Osten nur einen Synesius, aber Synesius wurde Christ.

Ich beabsichtige, im folgenden einige wichtige Nachrichten über die Besessenheit und die Heilung von Besessenen, die uns aus der alten Kirchengeschichte erhalten sind, ohne Kommentar zusammenzustellen. An einer Stelle werde ich ein Bild geben von der Verbreitung und der Art des Dämonenglaubens. Tertullian hat es gezeichnet; man tut nicht gut, an Tertullian vorüberzugehen. Um den Wert, welchen die Exorzismen für die älteste Christenheit besaßen, zu würdigen, muß man sich erinnern, daß nach dem Glauben der Christen der Sohn Gottes in die Welt gekommen ist, um den Satan und sein Reich zu bekämpfen. Die Evangelisten, besonders Lukas, haben das Leben Jesu von der Versuchungsgeschichte an als unaufhörlichen Kampf gegen den Teufel geschildert: er ist gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören. Im Markus-Evangelium heißt es (1, 32), man habe viele Besessene zu Jesus gebracht, und er habe sie geheilt, indem er die Dämonen austrieb (1, 34). „Er ließ die Dämonen nicht reden; denn sie kannten ihn“ (vgl. auch Luk. 4, 34. 41). Generell wird (1, 39) erzählt: „Er predigte in den Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.“ Den zwölf Jüngern verlieh er bei der Aussendung die Macht des Exorzismus (3, 15), die sie auch sofort ausübten (6, 13; vgl. für die 70 Jünger Luk. 10, 17); aber die jerusalemisschen Schriftgelehrten sagen von ihm, daß er den Beelzebul habe¹⁾ und die Dämonen durch den Obersten der Dämonen austreibe (3, 22).²⁾ Die Geschichte von den „unsauberen Geistern“, die in die Herde Säue fahren, ist hinreichend bekannt (5, 2 ff.); sie bildet eines der seltsamsten Stücke der heiligen Geschichte, an dem sich die gläubige und rationalistische Erklärung vergebens abgemüht hat. Eine andere uns näher berührende Geschichte ist die von der besessenen Tochter des kananäischen Weibes (7, 25 ff.). Daß auch epileptische Krämpfe als Besessenheit gedeutet wurden, sowie andere nervöse Störungen (auch Stummheit, s. Matth. 12, 22; Luk. 11, 14), zeigt die Erzählung Matth. 17, 15 ff. (Luk. 9, 38). Bemerkenswert ist, daß schon bei Lebzeiten Jesu Exorzisten, ohne von ihm besonders autorisiert zu sein, in seinem Namen Teufel beschworen. Das hat Anlaß zu einem wichtigen Gespräch zwischen Jesus und Johannes gegeben (Mark. 9, 38): „Johannes sprach zu Jesus: Meister, wir sahen einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wir wehrten es ihm, weil er uns nicht nachfolgte. Jesus aber antwortete: Wehret ihm nicht; denn es ist niemand, der eine Krafttat tut in meinem Namen und mich alsbald schmähet; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“ Aber andererseits gibt es nach einem anderen Herrnwort unter denen, die in seinem Namen Teufel austreiben, solche, die er nie erkannt hat (Matth. 7, 22). Von einer der Frauen in der Begleitung Jesu war auch später noch bekannt, daß er ihr „sieben Dämonen“ ausgetrieben hatte (Mark. 16, 9; Luk. 8, 2), und unter die Krafttaten, mit denen alle Gläubigen ausgerüstet werden sollten, zählte man nach dem unechten Schluß des Markus-Evangeliums auch den Exorzismus (16, 17).³⁾

Als Dämonenbeschwörer sind die Christen in die große Welt eingetreten, und die Beschwörung war ein sehr wichtiges Mittel der Mission und Propaganda. Es handelte sich dabei um die Beschwörung und Besiegung der in den einzelnen Menschen wohnenden

¹⁾ Auch von Johannes dem Täufer hieß es, er sei besessen: s. Matth. 11, 18.

²⁾ Jesus selbst erklärt, daß er die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, Matth. 12, 28; aber der Vorwurf scheint öfters wiederholt worden zu sein, daß er den Teufel habe und rase; s. Joh. 7, 20; 8, 48 f.; 10, 20.

³⁾ Er ist hier sogar als erstes Stück genannt.

Dämonen, aber auch um die Reinigung des ganzen öffentlichen Lebens von ihnen. Denn das Saeculum steht unter der Herrschaft des Schwarzen und seiner Scharen (Barnabas); *καὶ ταὶ ἐν παντὶ* (Johannes). Das war keine blasse Theorie, sondern lebendigste Anschauung. Die ganze Welt und der Luftraum, der sie umgibt, ist von Teufeln erfüllt; alle Formen des Lebens — nicht nur der Götzendienst — ist von ihnen beherrscht. Sie sitzen auf den Thronen und umschweben die Wiege des Kindes. Die Erde ist recht eigentlich eine Hölle, obgleich sie Schöpfung Gottes ist und bleibt. Aber dieser Hölle und den Teufeln gegenüber verfügen die Christen über unbezwingliche Waffen. Neben dem Beweise, den sie aus dem Alter ihrer heiligen Schriften führten, verwiesen sie auf die ihnen verliehene Kraft des Exorzismus, der die bösen Geister in die Flucht schlage und sie sogar zwingt, für die Wahrheit ihrer Religion Zeugnis zu geben. „Wir haben“, sagt Tertullian am Schluß des Apologeticus (c. 46), „euch unseren ganzen Zustand dargelegt und auch die Beweise für die Wahrheit unserer Sache, nämlich die Glaubwürdigkeit und das Altertum der göttlichen Schriften und zweitens das Geständnis der dämonischen Mächte (für uns).“ Ein solches Gewicht legte man auf die Tätigkeit der Exorzisten!¹⁾

In den Paulusbriefen²⁾, in dem Briefe des Plinius und in der Didache ist von ihnen allerdings nicht die Rede.³⁾ Aber seit der Zeit Justins ist die christliche Litteratur angefüllt von den Hinweisen auf die Dämonenbeschwörungen, und mindestens jede größere Gemeinde besaß Exorzisten, die ursprünglich als besonders begnadigte Menschen angesehen wurden, später aber einen eigenen Stand in der niederen Hierarchie neben den Lektoren und Subdiakonen bildeten. Indem sie zu einem eigenen Stande wurden, hörten sie auf, das zu sein, was sie früher gewesen waren.⁴⁾ Die Kirche zog eine feste Grenze zwischen ihren Exorzisten, die im Namen Christi handelten, und den heidnischen Magiern, Zaubernern u. dgl.⁵⁾ Dennoch vermochte sie sich gegen gewinnsüchtige Schwindler nicht genügend zu schützen, und manche ihrer Exorzisten waren ebenso zweideutige Leute wie ihre „Propheten“. Die hohe Schule religiöser Schwindeleien war in Ägypten, worüber sowohl Lucians „Peregrinus Proteus“ als Celsus und der Brief des Hadrian an den Servian belehren.⁶⁾ Sehr frühe schon haben heidnische Beschwörer die Namen der

¹⁾ In dem pseudoclementinischen Brief „über die Jungfräulichkeit“ sind Schriftvorlesung, Exorzismus und Lehre als die wichtigsten religiösen Funktionen zusammengestellt (I, 10).

²⁾ Doch s. Ephes. 6, 12; II Kor. 12, 7 u. s. w.

³⁾ Es ist bisher unerklärt, daß bei Paulus die Dämonenbeschwörungen fehlen. Übrigens ist seine Sündenlehre ihnen nicht günstig.

⁴⁾ Die Geschichte des Exorzismus (bei der Taufe und als selbständige Handlung) und der Exorzisten ist viel zu umfangreich und zum Teil noch zu wenig erforscht, um hier abgehandelt werden zu können. Von den sog. Zauberpapyri, die in immer größerer Anzahl auftauchen, ist noch manches zu erwarten. Insofern Exorzismus und Exorzisten in das öffentliche Leben der Kirche fielen, vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien S. 39 ff.; Kirchliche Disziplin S. 116 ff.

⁵⁾ Vgl. die Apologeten, die Schrift des Origenes c. Celsus und die Bestimmung in den Canones Hippolyti (Texte u. Untersuch. VI, 4 S. 83f.): „*Θιαυιστής* vel magus vel astrologus, hariolus, somniorum interpres, praestigator . . . vel qui phylacteria conficit . . . hi omnes et qui sunt similes his neque instruendi neque baptizandi sunt.“ Vgl. auch die Polemik gegen die magischen Künste der Gnostiker.

⁶⁾ Vopiscus, Saturn. 8: „nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes.“

Patriarchen¹⁾, Salomos, ja sogar Jesu Christi in ihre Zauberformeln aufgenommen; auch jüdische Exorzisten fingen bald an, den Namen Jesu in ihre Sprüche einzuflechten.²⁾ Umgekehrt mußte die Kirche ihre eigenen Exorzisten ermahnen, es nicht den Heiden nachzumachen. In dem pseudoclementinischen Briefe „über die Jungfräulichkeit“ heißt es (I, 12): „Auch dies ziemt den Brüdern in Christo und ist gerecht und ihnen rühmlich, daß sie die besuchen, die von bösen Geistern gequält werden, und beten und Beschwörungen über sie in geziemender Weise anstellen in Bittworten, die vor Gott angenehm sind, nicht aber in glänzenden und langen Reden, wohlgesetzt und ausstudiert, um vor den Menschen als beredt und mit einem guten Gedächtnis begabt zu erscheinen. Solche Menschen gleichen in ihrem Geschwätz einem tönenden Erz oder einer klingenden Schelle und nützen denen nichts, über die sie ihre Beschwörungen anstellen, sondern bringen nur schreckliche Worte hervor, mit denen sie die Leute in Furcht jagen, nicht aber handeln sie mit wahren Glauben nach der Lehre des Herrn, der gesagt hat: ‚Diese Art fährt nicht aus denn durch Fasten und festes und unablässiges Gebet und durch die Anspannung des Gemüts (auf Gott).‘ So mögen sie also heiliges Flehen und Beten zu Gott richten mit Freudigkeit und aller Nüchternheit und Keuschheit, ohne Haß und ohne Bosheit. So sollen wir die kranken (besessenen) Brüder und Schwestern besuchen . . . ohne Falsch und ohne Geldgier und ohne Gepränge und ohne Geschwätz und ohne Vielgeschättigkeit, welche der Frömmigkeit fremd ist, und ohne Stolz, sondern mit dem demütigen und bescheidenen Sinn Christi. So mögen sie die Kranken also mit Fasten und Gebet exorzisieren, nicht aber mit eleganten, gelehrt zusammengestellten und wohl disponierten Reden, sondern wie Menschen, die von Gott das Charisma der Heilung erhalten haben, zuversichtlich, zum Lobe Gottes. Durch euer Fasten und durch Flehen und beständige Nachtwachen und durch die anderen guten Werke, die ihr tut, tötet die Werke des Fleisches durch die Kraft des heiligen Geistes. Wer so handelt, der ist ein Tempel des heiligen Geistes Gottes; ein solcher möge die Dämonen austreiben, und Gott wird ihm dabei helfen. . . . Der Herr hat befohlen: ‚Treibt die Dämonen aus‘, und hat die Anweisung gegeben, auch sonst zu heilen, und dazu gesprochen: ‚Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es.‘ Ein großer Lohn von Gott wartet derer, die so handeln, die da dienen den Brüdern mit den Charismen, die ihnen vom Herrn geschenkt sind.“

Justin schreibt (Apol. II, 6): „(Der Sohn Gottes ist Mensch geworden zur Vernichtung der Dämonen). Ihr könnt das erkennen aus dem, was unter euren eigenen Augen vorgeht. Denn viele von den Unsrigen, den Christen, haben eine große Anzahl Besessener in der ganzen Welt und in eurer Stadt (Rom) durch Beschwörung beim Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt, während sie von allen anderen Beschwörern und Zauberern und Arzneimischern nicht geheilt worden waren; sie heilen sie auch jetzt noch fort und fort, indem sie die Dämonen, von denen diese Menschen besessen sind, zu nichte machen und austreiben.“ In seinem Dialoge gegen die Juden (c. 85) schreibt derselbe Justin: „Jeder Dämon, der beschworen wird

¹⁾ S. Orig. c. Cels. I, 22.

²⁾ S. den Bericht über jüdische Exorzisten in der Apostelgeschichte (19, 13): „Es unterwandten sich aber auch etliche der umlaufenden jüdischen Beschwörer (in Ephesus), den Namen des Herrn Jesus über die von bösen Geistern Besessenen auszusprechen, indem sie sagten: Ich beschwöre euch bei dem Jesus, den Paulus verkündigt.“ — Pseudocyprian, de rebapt. 7, räumt ein, daß auch Nichtchristen Dämonen manchmal wirksam mit dem Namen Christi austreiben.

bei dem Namen des Sohnes Gottes und des Erstgeborenen vor aller Kreatur, des durch eine Jungfrau Geborenen, des zum leidensfähigen Menschen Gewordenen und Gekreuzigten unter Pontius Pilatus von eurem Volke und Gestorbenen und von den Toten Auferstandenen und zum Himmel Aufgestiegenen — bei diesem Namen wird jeder Dämon besiegt und überwunden. Wenn ihr aber bei allen Namen der Könige oder Gerechten oder Propheten oder Patriarchen, die bei euch gewesen sind, Beschwörungen anstellt, so wird doch kein einziger Dämon überwunden werden ... Bereits bedienen sich eure Exorzisten, wie auch die Heiden, einer besonderen Kunst und wenden Räucherwerk an und magische Bande.“ Aus dieser Stelle geht hervor, daß die christlichen Beschwörungsformeln die Hauptstücke der Geschichte Christi enthielten¹⁾, und dies sagt Origenes in der Schrift gegen Celsus (I, 6) mit aller Deutlichkeit: „Die Kraft des Exorzismus liegt in dem Namen Jesu, der ausgesprochen wird, indem zugleich die Geschichten von ihm verkündigt werden.“²⁾

Sehr skeptisch wird man freilich gestimmt, wenn man liest, daß die christlichen Parteien unter einander sich die Kraft des Exorzismus absprachen und die Heilungen für Irrtum oder Täuscherei erklärten. So schreibt Irenäus (II, 31, 2): „Die Anhänger des Simon und Karpokrates und die übrigen angeblichen Wundertäter werden überführt, daß sie nicht in der Kraft Gottes, noch in Wahrheit, noch zum Segen der Menschen das tun, was sie tun, sondern zum Verderben und zur Verführung durch magische Täuschungen und jeglichen Trug, mehr schadend als nützend denen, die ihnen glauben, weil sie Verführer sind. Denn weder können sie Blinden das Gesicht schenken, noch Tauben das Gehör, noch alle Dämonen in die Flucht schlagen, mit Ausnahme derer, die sie selbst gesandt haben, wenn anders sie das vermögen.“³⁾ In Bezug auf die eigene Gemeinde aber hat sich Irenäus (a. a. O.) davon überzeugt, daß selbst Tote von ihren Mitgliedern erweckt werden. Hier, behauptet er, sei nichts Schein oder Irrtum und Trug, sondern, wie bei dem Herrn selbst, das Außerordentlichste Wahrheit. „In Jesu Namen üben seine wahren Jünger, die von ihm die Gnade empfangen haben, eine heilbringende Wirksamkeit zum Wohle der anderen Menschen aus, je nachdem sie das Gnadengeschenk von ihm erhalten haben. Denn die einen treiben die Dämonen aus gewiß und wahrhaftig; oftmals ereignet es sich dann, daß die, welche von den bösen Geistern gereinigt worden sind, den Glauben annehmen und Glieder der Kirche werden.“⁴⁾ Die anderen haben auch eine

¹⁾ Das wichtigste Stück in der Beschwörungsformel war die Erwähnung des Kreuzestodes, s. Justin, Dialog. 30. 49. 76.

²⁾ Ἰσχύειν δοκοῦσι ... τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἐπαγγελίας τῶν περὶ αὐτῶν ἱστοριῶν.

³⁾ Man vgl. dazu die traurigen Versuche der Großkirche in Asien, die montanistischen Prophetinnen als Dämonische zu betrachten und zu beschwören. Die Versuche mißglückten aber. Zu vergleichen ist hierzu der Bericht Firmilians (Cypr., ep. 75, 10) über eine christliche Frau, die sich als Prophetin fühlte und viele „verführte“: „subito apparuit illi unus de exorcistis, vir probatus et circa religiosam disciplinam bene semper conversatus, qui exhortatione quoque fratrum plurimorum qui et ipsi fortes ac laudabiles in fide aderant excitatus erexit se contra illum spiritum nequam revincendum. ille exorcista inspiratus dei gratia fortiter restitit et esse illum nequissimum spiritum qui prius sanctus putabatur ostendit.

⁴⁾ Doch scheint es im 3. Jahrh. zum Vorwurf gemacht worden zu sein, an Besessenheit gelitten zu haben. Cornelius wirft es Novatian (bei Euseb., h. e. VI, 43) vor, daß er vor seiner Taufe besessen gewesen und von einem Exorzisten geheilt worden sei.

Vorkenntnis künftiger Dinge und Gesichte und prophetische Sprüche ... Nicht zu zählen ist die Zahl der Segnungen, welche in der ganzen Welt die Kirche, sie von Gott empfangend, im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, Tag für Tag zum Heile der Heidenwelt vollbringt, ohne jemanden zu täuschen oder Geld zu verlangen. Denn wie sie umsonst empfangen hat von Gott, so dient sie auch damit umsonst“ (*ἵνα τοὶ ἀνάγκυροι*).

Die populäre Vorstellung der ältesten Christen, wie der späteren Juden, war die, daß abgesehen von der zahllosen Menge von Dämonen, die in der Natur und in der Geschichte ihr verwegenes Spiel treiben, ein jeder einen guten Engel zur Seite hat, der über ihn wacht, und einen bösen Geist, der auf ihn lauert.¹⁾ Läßt er sich von diesem leiten, so ist er eigentlich schon „besessen“, d. h. die Sünde selbst ist „Besessenheit“. Die sklavische Abhängigkeit, in welche der Mensch gerät, der sich seinen Trieben überläßt, ist gut beobachtet, aber die Deutung ist naiv. An dem Dämonenglauben, wie er die christliche Welt im 2. und 3. Jahrhundert beherrscht hat, lassen sich leicht die Züge nachweisen, die ihn zu einer reaktionären, die Kultur bedrohenden Erscheinung stempeln. Aber man darf doch nicht vergessen, daß er in seinem Kern einen sittlichen und darum auch einen geistigen Fortschritt barg: die Aufmerksamkeit auf das Böse und die Erkenntnis der Macht der Sünde und ihrer Herrschaft in der Welt. Deshalb hat auch ein so hochgebildeter Geist wie Tertullian sich ganz dem Dämonenglauben hingegeben. Es ist interessant zu sehen, wie sich in seiner ausführlichen Darstellung desselben (in dem *Apologeticus*) die griechisch-römischen und die jüdisch-christlichen Elemente verbunden haben. Ich setze seine Ausführung vollständig hierher. Sie steht in dem Zusammenhang des Nachweises, daß hinter den toten Götzen aus Holz und Stein die Dämonen stecken, die aber, von den Christen gezwungen, sich als das bekennen müssen, was sie sind, nämlich als unreine Geister, nicht als Götter. An einigen Stellen klingt schon der Ton der Ironie und des Spotts über diese „armen Teufel“ an, der im Mittelalter so kräftig wurde, ohne doch den Dämonenglauben zu erschüttern. Aber im ganzen ist die Darstellung höchst ernsthaft. Mit welchen Koeffizienten das alte Christentum belastet gewesen ist, mögen die lernen, welche heute träumen, sie besäßen es, wenn sie nur einige alte Glaubensformeln in Kraft erhielten²⁾:

„Wir Christen behaupten (c. 23f.) die Existenz gewisser geistiger Wesen. Auch der Name ist nicht neu. Die Philosophen kennen die Dämonen, da Sokrates selbst die Willensmeinung eines Dämoniums abwartete. Natürlich! soll ihn doch auch ein Dämonium von Kindheit an begleitet haben — versteht sich ein vom Guten abmahnender Geist! Alle Dichter kennen sie;

¹⁾ S. z. B. den Hirten des Hermas.

²⁾ Neben Tertullian ist es der ältere Tatian gewesen, der in seiner „Rede an die Griechen“ c. 7—18 die genaueste Darlegung der christlichen Dämonenlehre gegeben hat. Die Dämonen haben das „Fatum“ eingeführt und den Polytheismus. Für die Gläubigen, resp. die pneumatischen Menschen sind sie sichtbar; die „Psychiker“ vermögen sie nicht zu sehen, oder doch nur ausnahmsweise (15. 16). Die Krankheiten stammen aus den Körpern; aber die Dämonen schreiben sich die Ursache davon zu. „Bisweilen allerdings erschüttern sie selbst im Sturm ihrer unverbesserlichen Bosheit den Zustand des Leibes; doch trifft sie ein Machtwort Gottes, so erschrecken sie, fliehen davon, und der Kranke wird geheilt“ (16 extr.). Übrigens leugnet Tatian nicht, daß Besessene manchmal auch ohne Beihilfe der Christen geheilt werden. — Auch in den pseudoclementinischen Homilien (IX, 10. 16-18) stehen wichtige Mitteilungen über die Dämonen.

auch das ungebildete Volk nennt sie häufig beim Fluchen. Denn auch ‚Satanas‘ — den Fürsten dieser schlimmen Gesellschaft — ruft es bei eben diesen Verwünschungen aus; der Seele ist die Kunde von ihm angeboren. Auch die Existenz von Engeln hat selbst Plato nicht geleugnet. Für beide Arten geistiger Wesen stehen sogar die Magier ein. Allein (nur) aus den heiligen Schriften läßt sich der Hergang erkennen, wie aus gewissen Engeln, die durch eigene Schuld verdorben sind, ein noch verdorbenes Geschlecht von Dämonen geworden ist, das von Gott samt den Urhebern des Geschlechts und mit dem, den wir (oben) den Fürsten genannt haben, verdammt wurde. Hier muß es genügen, ihr Wirken darzulegen. Dasselbe hat einzig das Verderben der Menschen zum Zweck. Von Anfang an arbeitete die Bosheit dieser Geister auf den Untergang der Menschen. Daher verursachen sie den Körpern Krankheiten und böse Zufälle aller Art, der Seele aber plötzliche und außerordentliche, sie gewaltsam erschütternde Ausbrüche. Zu statten kommt ihnen bei diesen Angriffen auf Seele und Leib ihre Feinheit und Düntheit. An sich unsichtbar und jeder Wahrnehmung entzogen, erscheinen diese Geister zwar nicht im Akt selber, aber im Effekt sind sie häufig bemerkbar, wenn z. B. ein unerklärliches in der Luft liegendes Übel die Baum- und Feldfrüchte in der Blüte herabwirft, im Keime erstickt, in der Reifeentwicklung schädigt, und wenn die durch eine unbekannte Ursache verdorbene Luft ihren pestbringenden Hauch herabschüttet. Mit derselben Heimlichkeit der Ansteckung bewirkt die Anhauchung der Dämonen und Engel auch mancherlei Verderben des Geistes durch Raserei, Wahnsinn und häßliche oder schreckliche Lüste mit verschiedenen Irrtümern, wovon der vornehmste jener ist, daß sie den besessenen und gebundenen Menschenseelen jene Götter empfehlen¹⁾, um [auch] sich das beliebte, in Fettdampf und Blut bestehende Futter zu verschaffen, welches den Götzenstatuen und -bildern dargebracht wird. Und welche ausgesuchtere Weide könnte es für sie geben, als daß sie die Menschen durch falsche Vorspiegelungen von dem Gedanken und der Erwägung der wahren Gottheit abbringen? Wie sie diese Vorspiegelungen bewirken können, werde ich zeigen. Jeder Geist ist beflügelt; so auch die Engel und Dämonen. Daher sind sie im Augenblick überall. Die ganze Welt ist für sie ein einziger Ort. Was und wo etwas geschieht, erfahren sie ebenso schnell als sie es melden. Ihre Schnelligkeit hält man für Göttlichkeit, weil man ihr Wesen nicht kennt. Sich das zu nutze machend, wollen sie bisweilen auch als Urheber der Dinge gelten, die sie nur ankündigen. In Bezug auf die schlimmen sind sie es in der Tat manchmal, in Bezug auf die guten nie. Sogar die Kenntnis der Dispositionen Gottes wissen sie zu erlangen, in früherer Zeit aus den Reden der Propheten, jetzt aus der Vorlesung der h. Schriften. Aus diesen Quellen erfahren sie manches Zukünftige und ahnen nun die Gottheit nach, während sie doch die Gabe, die Zukunft zu schauen, nur stehlen. Wie verschlagen sie bei den Orakeln die zweideutige Rede auf den möglichen doppelten Erfolg berechnen, davon wissen die Krösus und Pyrrhus zu erzählen Da sie in der Luft wohnen, in der Nachbarschaft der Gestirne, und mit den Wolken in Verbindung stehen, können sie sofort wissen, was sich dort vorbereitet, so daß sie den Segen, den sie schon fühlen, versprechen können. Wohltätig sind sie fürwahr auch in ihrer Sorge für die Gesundheit! Sie schädigen nämlich zuerst, dann schreiben sie Heilmittel vor, unerhörte oder

¹⁾ Das gilt überall als die Hauptveranstaltung der Schlechtigkeit der Dämonen: sie haben den Polytheismus eingeführt, d. h. unter den Bildern toter Götzen lassen sie sich verehren und machen sich die Opfer, deren Dünste ihnen schmecken, zu nutze.

gegenteilige, um das Wunder zu markieren —, dann hören sie auf zu schädigen und gelten nun als die Heilbringer. Was soll ich also noch über die anderen Künste oder auch Fähigkeiten der betrügerischen Geisterwelt sagen? soll ich von den Trugbildern der Kastoren, von dem im Siebe getragenen Wasser, von dem durch einen Gürtel in Bewegung gesetzten Schiff, von dem durch Berührung rot gefärbten Bart reden? — alles Dinge, die in Szene gesetzt worden sind, damit man Steine für Götter halte und den wahren Gott nicht suche.

Ferner, wenn euch die Magier Gespenster sehen lassen und die Seelen schon Verstorbener (durch Zitieren) beschimpfen, wenn sie Knaben durch Mißhandlung zum Hervorstößen von Orakelsprüchen zwingen, wenn sie allerlei Wunder durch marktschreierische Blendwerke aufführen, wenn sie sogar Träume senden, indem sie die hilfreiche Macht der einmal zitierten Engel und Dämonen zur Verfügung haben — daß Ziegen und Tische weissagen, ist ja, Dank jenen Geistern, etwas Gewöhnliches geworden, — wenn schon Magier das vermögen, um wie viel mehr wird die Geisterwelt bestrebt sein, nach eigenem Plan und auf eigene Rechnung mit allen Kräften das in Szene zu setzen, was sie sogar einer fremden Unternehmung zur Verfügung stellt. Oder wenn die Engel und Dämonen dasselbe bewirken wie eure Götter, wo bleibt da der Vorzug der Gottheit, die man doch für erhabener als jede andere Macht halten muß? Ist die Vorstellung nicht würdiger, sie selbst (die Dämonen) seien es, die sich zu Göttern machen, indem sie (gerade) die Dinge tun, welche den Glauben an Götter hervorrufen, als zu glauben, daß die Götter den Dämonen und Engeln gleich seien? Es ist, denke ich, nur noch eine Ortsverschiedenheit: in den Tempeln haltet ihr die für „Götter“, die ihr außerhalb derselben nicht so nennt . . .

Doch keine weiteren Worte — es folge jetzt die Darlegung der Tatsache; wir werden beweisen, daß „Götter“ und Dämonen dieselbe Qualität haben. Stellt hier vor euren Tribunalen irgend jemanden auf, von dem es feststeht, daß er von einem Dämon besessen ist. Auf den Befehl eines beliebigen Christen zu reden, wird jener Geist sich ebenso gewiß als einen Dämon wahrheitsgemäß bekennen, wie er sich anderswo lügnerisch für einen Gott ausgibt.¹⁾ Ebenso möge einer von denen vorgeführt werden, die nach eurer Meinung unter der Einwirkung eines Gottes stehen, welche, an den Altären Luft einziehend, die Gottheit aus dem Fettdampf in sich aufnehmen, welche durch Luftausstoßung wieder zu sich kommen („ructando curantur“), welche mit keuchendem Atem weisagen. Oder laßt die „himmlische Jungfrau“ selber kommen, die Regenverheißerin, ja den Äskulap selbst, den Lehrer der Arzneien, der Leute, die demnächst sterben werden, mit Scordium, Tenatium(?) und Asclepiodotum bedient — wenn sie sich nicht als Dämonen bekennen werden, weil sie nicht wagen einen Christen zu belügen, so vergießet vor dem Tribunal das Blut dieses unverschämtesten Christen! Was kann es entscheidenderes geben als solch einen Versuch, was zuverlässigeres als diesen Beweis? Die Wahrheit in schlichter Klarheit steht vor den Schranken; nur ihre eigene Kraft steht ihr zur Seite; jeder Argwohn ist ausgeschlossen. Behauptet ihr, daß Zauberei oder sonst eine Betrügerei hier obwalte? . . . Was kann man einwerfen gegen das, was in unverhüllter Klarheit gezeigt wird? Wenn jene (Dämonen) doch wahrhaft Götter sind, warum lügen sie (wenn wir sie beschwören), daß sie Dämonen seien? Um uns zu willfahren? Dann aber wäre bereits das, was bei euch „Gott“ ist, den Christen untertan und hörte damit auf, Gott-

¹⁾ Tertullian hat hier wie an anderen Stellen des Apologeticus den Mund zu voll genommen.

heit zu sein, weil sie den Menschen untergeben ist Also ist das keine Gottheit, woran ihr festhaltet, weil sie, wenn sie es wäre, weder von den Dämonen, wenn sie Rede stehen, erheuchelt noch von den Göttern abgeleugnet werden könnte Erkennt, daß es nur eine Gattung gibt, nämlich Dämonen; auch die „Götter“ sind nichts anderes. Sucht also nach Göttern! die, welche ihr dafür gehalten hattet, erkennt ihr nun als Dämonen!“

Tertullian sagt im Folgenden, daß die Dämonen, von Christen befragt, nicht nur sich selbst als Dämonen bekennen, sondern auch den Christengott als den wahren Gott. „Indem sie Christus in Gott fürchten und Gott in Christus, müssen sie sich den Dienern Gottes und Christi unterwerfen. Wenn wir sie berühren und anblasen, so werden sie durch die Betrachtung und Vergegenwärtigung des (zukünftigen) Feuers in Bestürzung versetzt und verlassen auf unsern Befehl die Körper (der Kranken), mit Unwillen und Schmerz und — wenn ihr zugegen seid — voll Scham. Glaubet ihnen, wenn sie über sich selber die Wahrheit sagen, die ihr ihnen glaubt, wenn sie lügen. Niemand lügt zu seiner eigenen Schande, sondern nur zu seiner Verherrlichung Derartige Zeugnisse eurer „Götter“ haben Übertritte zum Christentum zur gewöhnlichen Folge.“

Im 27. Kapitel des Apologeticus begegnet Tertullian dem naheliegenden Einwurf, wenn die Dämonen wirklich den Christen unterworfen wären, so wäre es unmöglich, daß die Christen hilflos den Verfolgungen, die gegen sie gerichtet werden, unterliegen. Tertullian widerlegt diese Bemerkung, indem er sagt, sie seien allerdings wie Sklaven in der Christen Gewalt, aber wie nichtsnutzige Sklaven wenden sie sich von der Furcht zum Trotz und freuen sich, wenn sie diejenigen verletzen können, welche sie fürchten. „Von weitem bekämpfen sie uns, in der Nähe flehen sie. Wie revolutionierende gefangene Sklaven, wie Sträflinge und Bergwerksarbeiter, bricht auch diese Art strafgefangener Knechte wider uns, in deren Gewalt sie sich befinden, los, wohl wissend, daß sie uns nicht gewachsen sind und sich selbst nur immer mehr ins Verderben stürzen. Wir aber lassen uns mit dieser wilden Bande, gleich als wären sie noch nicht besiegt, auf einen Kampf ein, wehren uns, in dem beharrend, was sie bekämpfen, und triumphieren niemals glänzender über sie, als wenn wir für unseren hartnäckig festgehaltenen Glauben verdammt werden.“

In dem 37. Kapitel faßt Tertullian noch einmal den Nutzen zusammen, den die Christen den Heiden durch ihre Exorzismen leisten: „Wenn wir nicht wären — wer würde euch jenen verborgenen, eure seelische und körperliche Gesundheit fort und fort verwüstenden Feinden — ich meine den Anläufen der Dämonen — entreißen, welche wir euch ohne Belohnung, ohne Bezahlung vertreiben?“ Dasselbe behauptet er in der Schrift an den Statthalter Scapula (c. 2): „Die Dämonen verachten wir nicht nur, sondern wir überwinden und überführen sie jeden Tag und treiben sie aus den Menschen aus, wie sehr vielen bekannt ist“. ¹⁾ Diese Gabe der Christen muß also wirklich in weiten Kreisen anerkannt gewesen sein, und Tertullian spricht an mehreren Stellen so, als ob jeder Christ sie besäße. ²⁾ Interessant wäre es nur zu wissen, wie lange diese Heilungen von psychisch Kranken gedauert haben. Leider ist darüber nichts bekannt, und doch ist auf diesem Gebiete nichts häufiger als ein nur augenblicklicher Erfolg.

¹⁾ S. auch die interessanten Mitteilungen de anima 1.

²⁾ Vgl. z. B. de corona 11; auch andere christliche Schriftsteller haben sich so ausgedrückt, vgl. die Petrusrede in den pseudoclem. Homil. (IX, 19): durch die Taufe erhalten die Christen die Gabe, durch Exorzismen andere zu heilen, *ἐν ᾧ οἱ δαίμονες μόνον ἐνιδόντων ὑμῶν φεύγονται*. *ἴσασιν γὰρ τοὺς ἐποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, διὰ τιμῶντες αὐτοὺς περὶ ὁρμημένοι φεύγουσιν*

Wie Tertullian, so hat auch Minucius Felix in seinem „Octavius“ dieses Thema abgehandelt, z. T. mit denselben Worten wie Tertullian (c. 27).¹⁾ Der Apologet Theophilus (ad Autolye. II, 8) schreibt: „Die griechischen Dichter redeten, nicht von einem reinen, sondern von einem Irr-Geist inspiriert. Dies erweist sich deutlich daraus, daß auch Besessene manchmal und zwar bis heute im Namen des wahren Gottes exorzisiert werden und daß dann die Irrgeister selbst bekennen, sie seien Dämonen und eben diese Dämonen, die früher in jenen Dichtern wirksam gewesen.“ Hiernach ist anzunehmen, daß die Besessenen bei den Exorzismen manchmal den Namen „Apollo“ oder den der Muse ausgestoßen haben. Auch Cyprian spricht noch, um d. J. 250, wie die Früheren, von den christlichen Dämonenheilungen (ad Demetr. 15): „O wenn du die Dämonen hören und in jenen Momenten sehen wolltest, wenn sie von uns beschworen, mit geistlichen Geißeln gequält und durch folternde Worte aus den besessenen Leibern angetrieben werden, wenn sie, mit menschlicher Stimme (!) heulend und ächzend und durch göttliche Macht die Geißeliebe und Schläge empfindend, das kommende Gericht bekennen müssen. Komm und sieh, daß es wahr ist, was wir sagen, Und weil du sagst, daß du so sehr die Götter verehrst, so glaube doch wenigstens denen selbst, die du verehrst . . . du wirst sehen, daß wir angefleht werden von denen, die du anfleht, gefürchtet werden von denen, die du anbetest. Sehen wirst du, wie diejenigen unter unserer Hand gebunden stehen und als Gefangene zittern, zu denen du aufschaut und sie verehrst wie Despoten. Hier wirst du sicherlich in deinen Irrtümern zu schanden gemacht, wenn du siehst und hörst, wie deine Götter auf unsere Frage sogleich kundtun, was sie sind, und selbst in eurer Gegenwart jene ihre Blendwerke und Trügereien nicht verheimlichen können.“²⁾ Ähnlich heißt es in der Schrift „an den Donatus“ (c. 5): „Im Christentum wird die Gabe verliehen — wenn reine Keuschheit, reiner Sinn, laute Rede waltet — zur Heilung der Kranken giftige Tränke unschädlich zu machen, Verrückte von ihrem schimpflichen Leiden durch Wiederherstellung der Gesundheit zu reinigen, Feindseligen Frieden, Gewalttätigen Ruhe, Wütenden Sanftmut anzubefehlen, unreine und umherschweifende Geister, die in die Menschen fahren, um von ihnen Besitz zu nehmen, durch Drohungen und Scheltworte zum Bekenntnis zu zwingen, durch harte Rede zum Ausfahren zu nötigen, sie unter Sträuben, Heulen, Seufzen über die Vergrößerung ihrer Pein auf die Folter zu spannen, mit Geißeln zu peitschen und mit Feuer zu brennen. So geschieht's, auch wenn man es nicht sieht; die Schläge sind verborgen, offenbar ist die Strafpain. So gewinnt das, was wir schon angefangen haben zu sein, nämlich der Geist, den wir empfangen haben, (hereits) seine Herrschaft . . . Der Christ herrscht bereits mit königlichem Recht über das ganze Heer des wütenden Gegners.“³⁾

¹⁾ „Adiurati (daemones) per deum verum et solum inviti miseris corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescent gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat. sic Christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacescebant etc.“

²⁾ Vgl. auch Quod idola dei non sint 7 und Cypr. ep. 69, 15: „Hodie etiam geritur, ut per exorcistas voce humana et potestate divina flagelletur et uratur et torqueatur diabolus, et cum exire se et homines dei dimittere saepe dicat, in eo tamen quod dixerit fallat . . . cum tamen ad aquam salutarem adque ad baptismi sanctificationem venitur, seire debemus et fidere [das klingt etwas kleinlaut], quia illic diabolus opprimitur“.

³⁾ Hierzu ist Lactantius, Divin. Inst. II, 15, IV, 27 zu vergleichen, der z. T. die Schilderung Cyprians wiederholt, aber das Kreuzeszeichen als Heilmittel gegen die Dämonen besonders hervorhebt.

Am interessantesten aber sind die Auseinandersetzungen zwischen Celsus und Origenes über die Dämonen und Besessenen; denn hier streiten zwei Männer mit einander, welche auf der Höhe der Bildung der Zeit stehen. Celsus behauptet, die Christen verdankten die Kraft, die sie zu haben scheinen, der Anrufung und Beschwörung gewisser Dämonen.¹⁾ Origenes erwidert, es sei lediglich der Name Jesu und das Zeugnis von seiner Geschichte, welche die Kraft haben, die Dämonen zu verschrecken. ja so kräftig sei der Jesusname, daß er selbst wirke, wenn ihn unsittliche Menschen aussprechen.²⁾ Beide, Celsus und Origenes, glaubten also an Dämonen, und die alte Vorstellung von der Kraft der Aussprechung gewisser „Namen“ wird von Origenes auch sonst (z. B. I, 24f.) ausgeführt, ja er deutet eine geheime „Namenwissenschaft“ an³⁾, die den Eingeweihten Kräfte verleihe, bei der man aber wohl zusehen müsse, daß man sie in der richtigen Sprache rezitiere. „Die einen sind besonders kräftig, wenn sie ägyptisch gesprochen werden, bei gewissen Geistern, deren Macht nur auf diese Dinge und Gebiete sich erstreckt; die anderen aber, wenn sie in der Sprache der Perser ausgesprochen werden, bei anderen Geistern, und so weiter.“ „Zu dieser Namenwissenschaft gehört auch der Jesusname, welcher bereits unzählige Geister aus den Seelen und Leibern ausgetrieben hat und kräftig gewesen ist in Bezug auf die, aus denen sie ausgetrieben wurden.“⁴⁾ Auf die Tatsache des gelungenen Exorzismus beruft sich Origenes noch mehrmals (I, 46, 67). Celsus leugnet sie nicht, leugnet auch die „Wunder“ Jesu nicht, aber deutet sie ganz anders: „Die Götten versprechen noch viel wunderbarere Dinge, und die in der Schule der Ägyptier ausgebildet worden sind, führen das Gleiche aus, jene Leute, welche für wenige Obolen auf den Märkten ihre Wunderweisheit losschlagen, Dämonen aus Besessenen austreiben, Krankheiten wegblasen, die Geister der Heroen zitieren, köstliche Speisen, Tische, Backwerk und Delikatessen vorführen, ohne daß sie wirklich vorhanden sind, und, wie wenn es lebendige Wesen wären, leblose Dinge in Bewegung setzen, ihnen einen täuschenden Schein verleihend. Wenn einer solche Dinge vollbringen kann, müssen wir ihn deshalb für ‚Gottes Sohn‘ halten? müssen wir nicht vielmehr sagen, daß diese Dinge nur Veranstaltungen schlechter, schlimmen Dämonen ergebener Menschen sind?“ Die Christen Taschenspieler oder Zauberer oder beides, Christus ebenfalls ein dämonischer Zauberer — das ist die eigentliche Meinung des Celsus.⁵⁾ Origenes gibt sich viele Mühe, diesen schwersten Vorwurf zu widerlegen.⁶⁾ Es gelingt ihm auch. Er kann auf die gewisse Tatsache verweisen,

¹⁾ Celsus sagt (I, 4ff.), die ethische Grundlehre der Christen ist ihnen mit den Philosophen gemeinsam, worin aber die Christen ihre Stärke zu haben scheinen, das seien die Namen etlicher Dämonen und Bezauberungen.

²⁾ Orig. c. Cels. I, 6.

³⁾ *Περὶ ὀνομάτων τὰ ἐν ἀπορρήτοις φιλοσοφεῖν.*

⁴⁾ Vgl. dazu die Aussage des Schülers des Origenes, des Bischofs Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., h. e. VII, 10, 4), über die Ursache des Ausbruchs der valerianischen Verfolgung. Hier haben heidnische und christliche Beschwörer sich gegenüber gestanden. Von diesen sagt Dionysius: „Es gibt und gab unter ihnen viele, die durch ihre bloße Gegenwart und ihren Blick, sowie schon durch Anblasen und durch ein Wort die Blendwerke der bösen Geister zu zerstören vermögen.“ Auch sonst sind lokale Christenverfolgungen, ja sogar die große Diokletianische, so entstanden, daß die heidnischen Priester erklärten, die anwesenden Christen verhinderten durch ihre Gegenwart die heilbringenden Opfer u. s. w.

⁵⁾ Über die gnostischen Dämonenbeschwörer hat er sich (VI, 39f.) noch besonders ausgesprochen.

⁶⁾ S. z. B. I, 68.

daß Christus all sein Wirken unter den Zweck, die Menschen zu bessern, gestellt hat.¹⁾ Tun das die Zauberer? Aber eine ernste Mahnung an die Kirche und an die Christen lag doch in diesem Vorwurf des Celsus, den er nicht allein erhoben hat. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte ein christlicher Geistlicher gepredigt: „Der Name des wahren Gottes wird durch uns Christen unter den Heiden verlästert; denn wenn wir die Gebote Gottes nicht erfüllen, sondern ein unwürdiges Leben führen, so wenden sich die Heiden ab und lästern und sagen, unsere Lehre sei nur ein neuer Mythos und Irrtum.“²⁾ Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts wurde den Christen nicht selten zugerufen, sie seien Taschenspieler oder Schwarzkünstler, und gewiß nicht wenige unter ihnen trugen die Schuld an solchem Vorwurf.³⁾ Die „Besessenenheilungen“, von ungeistlichen Menschen als Metier betrieben, mußten bei aller Anziehungskraft, die sie besaßen (Tertull., Apol. 23: „Christianos facere consuerunt“), auf Besonnenere doch auch abstoßend wirken. Allein wirkliche Aufklärung vermochte im 3. Jahrhundert niemand zu bringen. Christen und Heiden verstrickten sich immer mehr in den Dämonenglauben, und während sie in der Dogmatik und Religionsphilosophie den Polytheismus immer mehr verdünnten und einen sublimen Monotheismus ausarbeiteten, versanken sie im Leben immer hilfloser in die Abgründe der erträumten Geisterwelt.

Drittes Kapitel.

Das Evangelium der Liebe und Hülffleistung.⁴⁾

„Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeiset; ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt; ich bin ein Gast gewesen, und ihr habt mich beherbergt; ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich bekleidet; ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht; ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen. Denn was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“

Diese Worte Jesu haben in seiner Gemeinde mehrere Generationen hindurch so hell geleuchtet und so kräftig gewirkt, daß man die christliche Missionspredigt auch als Predigt der

¹⁾ S. z. B. III, 28 u. I, 68.

²⁾ II Clem. ad Kor. 13, 3: *μῦθόν τινα καὶ πλάνην*.

³⁾ Daß die christlichen Exorzisten gewöhnlich ungebildete Leute waren, gibt Origenes selbst zu, betont aber wiederholt und ausdrücklich, daß keine Zauberei und Schwarzkunst angewendet werde, sondern einzig das Gebet „und so einfache Beschwörungsförmeln, daß sie auch der einfachste Mensch anwenden kann“ (c. Cel. VII, 4: *σὺν οὐδενὶ περιέργῳ καὶ μαγικῇ ἢ φαρμακευτικῇ πράγματι, ἀλλὰ μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρρώσεσιν ἀπολουτέρας καὶ ὅσα ἐν δύναιτο προσάγειν ἀπλουστερος ἄνθρωπος*, vgl. Comm. in Matth. XIII, 7 T. III p. 224 Lomm.).

⁴⁾ Eine gründliche, aber gegen das „Heidentum“ ungerechte Darstellung hat Uhlhorn geliefert: „Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche“ 1. Aufl., 1882. Auch Griechen und Römer kannten die Philanthropie.

Liebe und Hülffleistung bezeichnen kann. Ja von hier aus erscheint die Verkündigung vom Heiland und von der Heilung nur als ein Ausschnitt, wie denn auch die Worte: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht“, ein Glied in jener Kette von Sprüchen sind.

Unter den überlieferten Worten und Gleichnissen Jesu sind die, welche zur Liebe und Hülffleistung ermahnen, besonders zahlreich, und auch manche Erzählungen von ihm gehören hierher.¹⁾ Aber jene Worte mögen noch zahlreicher oder spärlicher sein — daß die Ermahnung zur Brüderlichkeit und zur dienenden Liebe der Kern seiner Predigt gewesen ist, so oft sie das Verhältnis von Mensch zu Mensch ins Auge faßt, steht fest, und daß er selbst diese Brüderlichkeit und dienende Liebe in sich und seinem Wirken dargestellt hat, war das Sicherste in dem Eindruck, den er hinterlassen hat. „Einer ist euer Meister; ihr alle aber seid Brüder“. „Welcher unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein; denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für viele.“ So sollte das Gebot der Nächstenliebe verstanden werden. Wie schrankenlos es gilt, zeigt der Spruch: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen²⁾; auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“. „Selig sind die Barmherzigen“, ist der Grundton der Verkündigung Jesu, und weil diese Barmherzigkeit vom Größten bis zum Kleinsten, vom Innersten bis zum Äußerlichsten reichen soll, so steht neben dem alles beherrschenden Spruch: „Vergib uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern“, der andere, in welchem des Bechers kalten Wassers nicht vergessen ist.³⁾ Brüderlichkeit ist Liebe auf dem Fuße der Gleich-

¹⁾ Man erinnere sich vor allem des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter und des neuen Begriffs vom „Nächsten“, welches es bringt, sowie des Gleichnisses vom verlorenen Sohn; unter den „Geschichten“ der vom reichen Jüngling. Das Hebräer-Evangelium hat die letztere besonders eindrucksvoll erzählt: „Und es sprach der Herr zu ihm: Wie kannst du sagen, Ich habe das Gesetz und die Propheten gehalten, da doch im Gesetz geschrieben steht: „Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst?“ Und siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, liegen im Schmutze und sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und niemals kommt etwas aus ihm heraus zu jenen.“

²⁾ Auch der Spruch: „Fastet für eure Verfolger“, ist überliefert; s. Doctr. apost. I.

³⁾ Matth. 10, 42.

heit; dienende Liebe ist Vergeben und Geben; keine Schranke soll ihr mehr gezogen sein. Dienende Liebe ist aber auch die Betätigung der Liebe zu Gott.

Indem Jesus selbst diese Liebe darstellte und Kraft und Leben werden ließ, lernten seine Jünger das Größte und Seligste, was in der Religion gelernt werden kann, nämlich an die Liebe Gottes glauben. Zum „Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes“ wurde ihnen das Wesen, das Himmel und Erde geschaffen hat — kein Schwanken gibt es darüber mehr in den apostolischen und altchristlichen Zeugnissen —, und nun erst trat in der Menschheit das Zeugnis hervor, dem nichts mehr übergeordnet werden kann: Gott ist die Liebe. Die erste große, einheitliche Zusammenfassung der neuen Religion, die, welche der vierte Evangelist gegeben hat, ist ganz und ausschließlich auf die Liebe gestellt — „Lasset uns ihn lieben; denn er hat uns zuerst geliebt“; „Also hat Gott die Welt geliebt“; „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebt“ —, und das Größte, Gewaltigste und Tiefste, was der Apostel Paulus geschrieben hat, ist der Hymnus, der mit den Worten beginnt: „Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle“. Die neue Sprache, die den Christen auf die Lippen gelegt wurde, war die Sprache der Liebe.

Es war nicht nur eine Sprache; es war Kraft und Tat: sie betrachteten sich wirklich als Brüder und Schwestern und handelten danach. Wir haben dafür zwei vollgültige Zeugnisse aus heidnischem Munde. Daß sie dem Ende des 2. Jahrhunderts angehören, macht sie um so wertvoller. Lucian sagt von den Christen: „Ihr erster Gesetzgeber hat ihnen die Überzeugung beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder seien; sie entwickeln eine unglaubliche Rührigkeit, sobald sich etwas ereignet, was ihre gemeinschaftlichen Interessen berührt; nichts ist ihnen alsdann zu teuer“¹⁾, und Tertullian bemerkt²⁾: „Die Sorge für die Hülfslosen, die wir üben, unsere Liebestätigkeit, ist bei unseren Gegnern zu einem Merkmal für uns geworden: ‚Siehe nur‘, sagen sie, ‚wie sie sich unter einander lieben‘ — sie selber hassen sich nämlich unter einander —, und wie einer für den andern zu sterben bereit ist; sie selber wären eher bereit, sich gegenseitig umzubringen.“³⁾ Das Wort hatte sich also wirklich erfüllt: „Da-

1) Lucian, Peregrin. 13.

2) Apolog. 39.

3) Dazu Cäcilius bei Min. Felix 9: „An geheimen Merkmalen und Zeichen kennen sie sich und lieben sich fast vorher, ehe sie sich kennen.“

bei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt“.

Das Evangelium wurde so zu einer sozialen Botschaft. Die Predigt, welche das innerste Wesen des Menschen ergriff, ihn aus der Welt herauszog und ihn mit seinem Gott zusammenschloß, war auch die Predigt von der Solidarität und Brüderlichkeit. Das Evangelium, hat man mit Recht gesagt, ist im Tiefsten individualistisch und im Tiefsten sozialistisch zugleich. Seine Tendenz auf Assoziation ist nicht eine zufällige Erscheinung in seiner Geschichte, sondern ein wesentliches Element seiner Eigenart. Es vergeistigt den unüberwindlichen Trieb, der den Menschen zum Menschen zieht, und erhebt die gesellschaftliche Verbindung der Menschen über die Konvention hinaus in den Bereich des sittlich Notwendigen. Es steigert damit den Wert des Menschen und schickt sich an, diese gegenwärtige Gesellschaft umzubilden, den Sozialismus, der da ruht auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen, umzuwandeln in den Sozialismus, der sich gründet auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit und eines gemeinsamen Ziels. Dem großen Heidenapostel hat das klar vor der Seele gestanden: in seinen kleinen Gemeinden, in denen jeder die Last des anderen trug, sah er im Geiste bereits eine neue Menschheit, und in dem Epheserbrief hat er dem einen jubelnd freudigen Ausdruck gegeben. Im wesenlosen Scheine hinter diesen Gemeinden lagen die Gegensätze von Juden und Heiden, Barbaren und Griechen, Vornehm und Gering, Reich und Arm. Eine neue Menschheit war vorhanden. Der Apostel schaute sie als den Leib Christi an, in welchem jedes Glied dem andern dient und jedes an seiner Stelle notwendig ist. In Stunden hoher Begeisterung nahm er im Blick auf diese Gemeinden, trotz ihrer Kümmerlichkeiten und Schwächen, die Entwicklung von Jahrtausenden vorweg.¹⁾

Es kann nicht unsere Aufgabe sein — denn es würde zu weit führen —, alle die Stellen aus den Schriften der drei ersten Jahrhunderte zu sammeln, wo zur Liebe und Hülfeleistung ermahnt wird. Allerdings würde uns bei solcher Sammlung manches Wertvolle begegnen; wir würden sehen, daß die Aufforderung zu schrankenlosem Geben, wie wir sie in Sprüchen Jesu finden, wiederholt worden ist; wir würden uns andererseits wundern, daß die Stellen, die das Liebesgebot einschränken, nicht noch zahlreicher sind, und daß sie hinter den Mahnungen zur Askese so oft zurücktreten, und wir würden an manchen Fassungen Anstoß nehmen,

¹⁾ Die Warnung vor Unbarmherzigkeit und der Tadel der Unbarmherzigen innerhalb der Gemeinde haben freilich frühe beginnen müssen; man vergleiche den Jakobusbrief (c. 4 u. 5) und mehrere Abschnitte im Hirten des Hermas.

in denen die Begehrlichkeit nach „Lohn“ für die Übung der Barmherzigkeit recht ungeschminkt hervortritt.¹⁾ Allein die Lohnsucht ist hier nicht unter allen Umständen unsittlich, und die größere oder geringere Anzahl von Ermahnungen ist nicht entscheidend. Entscheidend ist festzustellen, was wirklich auf dem Gebiete der Liebestätigkeit und Hülfeleistung geschehen ist, und davon eine Übersicht zu geben, wollen wir versuchen. Drei Stellen seien, um die Gesamtwirkungen zu charakterisieren, vorangestellt.

In dem offiziellen Schreiben, welches die römische Gemeinde um das Jahr 96 an die korinthische gerichtet hat, wird der treff-

¹⁾ Belege für alle diese Punkte findet man in der ganzen Litteratur von der „Apostellehre“ und dem Hirten des Hermas ab. Schrankenloses Geben: Doctrin. apost. 1, 5f.: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θελεῖ διδοῦσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. μακάριος ὁ διδούς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρεῖαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῶος ἐστί· ὁ δὲ μὴ χρεῖαν ἔχων δώσει δίκην; ἵνα τί ἔλαβε καὶ εἰς τί· ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἐπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐκείθεν μέχρις οὐ ἀποδῶ τὸν ἔσχατον κοδράντην.* Die oft wiederholte Aufforderung zum schrankenlosen Geben steht mit dem Besitzproblem der alten Kirche und daher auch mit dem asketischen Problem in inniger Verbindung. Besitz oder gar Reichtum soll überhaupt nicht sein, sagte die Theorie fast von Anfang an; denn er gehört zu der Welt, der man entsagen soll. Die Hingabe von Mitteln für andere trat damit unter einen ganz neuen Gesichtspunkt: daß man den Besitz los wurde, war an sich das Vorgeschriebene und Verdienstliche, gleichgültig war zunächst, wem man ihn gab. Aber in der Praxis stellte sich die Sache anders dar, und zu ihr leitete die Theorie selbst immer wieder an, weil sie das Prinzip der Freiwilligkeit nicht aufgegeben hat (auch in Jerusalem war der Versuch eines Kommunismus, wenn er überhaupt stattgefunden hat, dem Boden der Freiwilligkeit nicht entrückt). Durch das Prinzip der Freiwilligkeit wurde das der Liebe mit in Kraft erhalten. In der Praxis übten nur einige wenige den vollkommenen Verzicht; sie galten als Heroen und Heilige. Die anderen befanden sich genau in derselben Lage, Stimmung und Sorge, in der sich noch heute ernste, opferwillige katholische Christen befinden; sie wurden vom asketischen und von dem Liebes-Motiv zugleich bestimmt. Diese Lage braucht daher nicht näher beschrieben zu werden. Der strengste Standpunkt kommt bei Hermas, Sim. I zum Ausdruck (s. o. S. 70f.).

Über den altchristlichen „Kommunismus“ hat man viel geschrieben. Auf dem Boden der großen Heidenkirche hat er nie existiert; denn eine solche partikuläre Erscheinung wie die der halbheidnischen karpokratianischen Sekte mit ihrem Kommunismus kommt nicht in Betracht. Der mönchische Kommunismus wird aber nur ex abusu so genannt, gehört übrigens nicht mehr hierher. Auch auf judenchristlichem Boden hat es keinen Kommunismus gegeben — das Beispiel der Essener blieb also wirkungslos. Richtig Uhlhorn (a. a. O. S. 68): „Man kann sich die sog. Gütergemeinschaft nicht falscher vorstellen, als wenn man sich darunter eine Institution denkt, ähnlich der bei den Essenern und Therapeuten vorkommenden. Viel besser stellt man sich den Zustand als die Abwesenheit jeder Institution vor.“ Kommunistisch klingende Anweisungen sind nicht ganz selten (s. z. B. Barnab. ep. 19, 8,

liche Zustand geschildert, in welchem sich diese Gemeinde bis vor kurzem befunden hat (I Clem. 1. 2). Die Schilderung bringt uns also das Idealbild einer christlichen Gemeinde, wie sie sein soll und wie es annähernd in Korinth verwirklicht war: „Wer wäre bei euch eingekehrt und hätte nicht euren tugendreichen und festen Glauben erprobt? wer eure besonnene und tüchtige christliche Frömmigkeit nicht bewundert? wer die glänzenden Erweise eurer Gastfreundschaft nicht gerühmt und euer vollendetes und sicheres Erkennen nicht hochgepriesen? Tatet ihr doch alles, ohne persönliche Rücksichten walten zu lassen: ihr wandeltet in Gottes Satzungen, euren Vorgesetzten untergeben und euren Ältesten die geziemende Ehre erweisend. Die Jugend hieltet ihr an, ihren Sinn auf Bescheidenes und Würdiges zu richten. Die Frauen ermahnet ihr, alles mit tadellosem, würdevollem und reinem Gewissen zu tun und ihren Männern mit schuldiger Liebe entgegen zu kommen. Ihr lehrtet sie, in den Schranken des Gehorsams das Hauswesen würdig zu besorgen und allerwegs züchtig zu sein. Ferner wart ihr insgesamt demütig, in keinem Stück hoffärtig, lieber gehorsam als befehlend, lieber gebend als nehmend. Zufrieden mit den von Christus verliehenen Gütern und an ihnen festhaltend, bewahrtet ihr seine Worte zu tiefst im Innern, und seine Leiden schwebten euch vor Augen. Allen war so tiefer und reiner Frieden geschenkt und ein unstillbares Verlangen nach Übung der Wohltätigkeit. Tag und Nacht laget ihr im Wettstreit für das Beste der gesamten Bruderschaft, damit durch Barmherzigkeit und Sorge die Zahl der Auserwählten Gottes gerettet werde. Ihr waret schlicht und arglos und truget einander nichts nach. Jedes Zerwürfnis und jede Spaltung war euch ein Greuel. Ihr beklagtet die Fehltritte des Nächsten und beurteiltet seine Versehen gleich euren eigenen. Keine

Tertull., Apol. 39), aber sie sind doch nicht so zu verstehen. Die häufige Formel „*οὐκ ἐστὶς ἰδια εἶναι*“ gebietet nur die Freigebigkeit und verbietet, das Vermögen nur zum eigenen Vorteil zu gebrauchen.

Es ist oben gesagt worden, daß das Prinzip der Freiwilligkeit in Bezug auf das Geben überhaupt und die Höhe der Gaben nicht aufgegeben worden ist. Dieser Satz erleidet indes eine Einschränkung. Zwar das Abendland kennt in unserer Periode, so viel ich sehe, das Gebot der Erstlinge und Zehnten noch nicht (Cyprian, de unit. 26, ist nicht so zu verstehen, als gelte das Zehntengebot); aber in einigen Gegenden des Ostens ist die Übertragung des Erstlingsgebots uralt, s. die Apostellehre c. 13. Aus der Apostellehre ist es als apostolische Anordnung in alle orientalischen apostolischen Konstitutionen gekommen. Doch scheint es Origenes noch nicht als ein kirchliches Gebot anzusehen; er selbst aber hält es für gültig (in Num. hom. XI, 1; in Jos. Nav. hom. XVII).

Wohltat reute euch, und zu jeder guten Tat wart ihr bereit.“

Justin in seiner Apologie, dort wo er den christlichen Gottesdienst darstellt, schreibt am Schlusse der Schilderung (c. 67): „Die Wohlhabenden und Willigen geben, ein jeder nach eigenem Ermessen, soviel er will, und das Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, und er unterstützt die Witwen und Waisen und die Bedürftigen, sei es die Kranken sei es die sonst Mangel Leidenden, und die Gefangenen und die zugereisten Fremden.“

Tertullian endlich (Apolog. 39) schreibt: „Wenn bei uns auch eine Art von Kasse vorhanden ist, so wird sie nicht etwa durch ein Aufnahmehonorar, was eine Art von Verkauf der Religion wäre, gebildet, sondern jeder einzelne steuert eine mäßige Gabe bei an einem bestimmten Tage des Monats oder wann er will, wofern er will und kann; denn niemand wird dazu genötigt, sondern jeder gibt freiwillig seinen Beitrag. Das sind gleichsam die Sparpfennige der Gottseligkeit. Denn es wird nichts davon für Schmausereien und Trinkgelage oder nutzlose Freßwirtschaft ausgegeben, sondern zum Unterhalt und Begräbnis von Armen, von elterlosen Knaben und Mädchen ohne Vermögen, auch für Greise, die nicht mehr aus dem Hause können, ebenso für Schiffbrüchige und wenn sich etwa Leute in den Bergwerken, auf den Inseln oder in Gefangenschaft befinden, wofern nur die Zugehörigkeit zur Genossenschaft Gottes die Ursache davon ist — diese werden Versorgungsberechtigte ihres Bekenntnisses.“

Im Folgenden werden wir, soweit es unsere Aufgabe nötig macht, handeln:

(1) Von dem Almosen überhaupt und seiner Verbindung mit dem Kultus und den kirchlichen Beamten.

(2) Von der Unterstützung der Lehrer und Beamten.

(3) Von der Unterstützung der Witwen und Waisen.

(4) Von der Unterstützung der Kranken, Schwachen und Arbeitsunfähigen.

(5) Von der Sorge für die Gefangenen und in den Bergwerken Schmach tenden.

(6) Von der Sorge für die zu begrabenden Armen und die Verstorbenen überhaupt.

(7) Von der Sorge für die Sklaven.

(8) Von der Sorge bei großen Kalamitäten.

(9) Von dem Arbeitsnachweis und dem Recht auf Arbeit in den Gemeinden.

(10) Von der Sorge für die zugereisten Brüder (Gastfreundschaft) und für arme oder gefährdete Gemeinden.

(1) Das Almosen überhaupt und seine Verbindung mit dem Kultus.

Zur Freigebigkeit ist fort und fort ermahnt worden, und zwar soll das Haus die Stätte dieser Tugend und das tägliche Leben ihre Bewährung sein. Von den apostolischen Mahnungen bis zur großen Schrift Cyprians „de opere et eleemosynis“ läuft eine lange Kette von Einschärfungen. Die Bedeutung des Almosens für die religiöse Haltung des Spendenden und die Aussicht auf Lohn im Jenseits ist dabei immer mehr gesteigert worden. Schon im Hirten des Hermas liest man darüber viel, und im 2. Clemensbrief heißt es: *καλὸν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσον νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων*. Zu einem förmlichen Gnadenmittel, dem einzigen, welches der Christ nach der Taufe noch besitzt, hat Cyprian das Almosen entwickelt¹⁾, ja noch mehr — er hat das Almosen als ein Schauspiel hingestellt, welches der Christ Gott darbietet.²⁾

Diese Seite der Sache zu verfolgen und zu untersuchen, in welchem Grade dadurch das Almosen, das aus der Menschenliebe fließen soll, gelitten hat, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Gewiß ist, daß viel, sehr viel privatim in den christlichen Gemeinden gegeben worden ist. Den Heiden war das, wie wir bereits gehört haben, nicht unbekannt.³⁾

¹⁾ De op. et elem. 1: „nam cum dominus adveniēns sanasset illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqui curasset, legem dedit sano et praecepit ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret. coartati eramus et in angustum innocentiae praescriptione conclusi. nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret ut sordes postmodum, quascumque contrahimus, eleemosynis abluamus.“

²⁾ L. c. 21: „Quale munus cuius editio deo spectante celebratur! si in gentilium munere grande et gloriosum videtur proconsules vel imperatores habere praesentes, et apparatus ac sumptus apud munerarios maior est ut possint placere maioribus — quanto inlustrior muneris et maior est gloria deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conveniunt caelorum virtutes, conveniunt angeli omnes, ubi munerario non quadriga vel consulatus petitur, sed vita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius favor vulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur.“

³⁾ Bei Clemens Alex. ist das Motiv der Menschenliebe hier stets das Übergeordnete; s. das 3. Buch des Pädagogen und besonders das schöne Wort III, 7, 39: *καθ' ὅτι τῶν ἡμετέρων ὅσα πέφυκεν βρῦειν ἀπαντιλούμενα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναπύθει μέτρον, οὕτως ἡ μετὰ σοῖς, ἀγαθὴ φιλελευθέριας ἐπάρχουσα πηγὴ. κοινωνοῦσα τοῖς θυψὶ ποτοῦ αὐξεται πάλιν καὶ πληθαίνει*. Klagen, daß die Wohltätigkeit abnehme, bei Cyprian, de unit. 26: „Largitas operationis infracta est . . . nunc de patrimonio nec decimas damus et cum vendere iubeat dominus, emimus potius et augemus.“

Allein die alte Christenheit hat sich mit diesem privaten Almosenspenden nicht begnügt¹⁾, sondern sie hat, wie es scheint von Anfang an, eine Gemeindekasse (Tertull.: „arca“) gebildet und die Liebestätigkeit auf das engste mit dem Kultus und den Gemeindeämtern verbunden. Das reiche Material, welches wir besitzen, gestattet es, folgendes Bild zu entwerfen: An jedem Sonntag (s. schon I Kor. 16, 2) oder einmal im Monat (Tertull.) oder auch, wann es beliebt wurde, brachte man in den Gottesdienst Gaben (Geld und Naturalien = „stips“) und übergab sie dem Vorsteher. Dieser legte sie auf den Tisch des Herrn nieder, sie waren damit Gott geweiht²⁾; der Empfänger erhielt sie nun aus Gottes Hand. „Die Gnade und Menschenfreundlichkeit des Herrn ernährt sie“, schreibt der Bischof Cornelius (Euseb., h. e. VI, 43). Der Vorsteher bestimmte, wer die Gaben erhalten und wieviel ein jeder empfangen sollte. Er war dabei von den Diakonen beraten, die mit den Verhältnissen aller möglichst vertraut sein sollten. Sie verteilten auch die Gaben, teils direkt am Schluß des Gottesdienstes, teils trugen sie sie den Hilfsbedürftigen ins Haus. Zu den regelmäßigen Selbstbesteuerungen — denn so muß man bei dem Prinzip der Freiwilligkeit, welches streng festgehalten wurde, die Darbringungen nennen — kamen auch noch außerordentliche Gaben. So hören wir z. B., daß, als Marcion in die römische Gemeinde um das Jahr 139 eintrat (er kam aus Asien und war bereits Christ), er ihr 200 000 Sestertien zum Geschenke brachte.³⁾

Der Vorsteher scheint von Anfang an und stets so gut wie unbeschränkt über die Gaben verfügt zu haben⁴⁾; als ausführende Organe hatten aber auch die Diakonen mit ihnen zu tun. Die Verantwortung war groß und auch die Versuchung zu Eigennutz

¹⁾ Besonders häufig ist empfohlen worden, sich Almosen abzusparen durch Fasten. So konnte auch der Arme es aufbringen. S. Hermas, Simil. V; Aristides, Apol. 15: „Und wenn bei ihnen jemand ist, der bedürftig oder arm ist, und sie nicht überflüssige Mittel haben, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Armen erfüllen den Bedarf ihrer Nahrung“, und Ap. Constit. V, 1 etc. (diese Praxis kommt auch in vorchristlicher Zeit vor). Sonst tritt bei der Frage, wie das Almosen zu beschaffen ist, häufig und von Anfang an der Hinweis auf die Arbeit ein, ja innerhalb der religiösen Betrachtung ist dies fast der einzige Punkt, wo der Arbeit gedacht wird; s. Ephes. 4, 28: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen.“ Barnab., ep. 19, 10: *διὰ χειρῶν σου ἐργάση εἰς ἄνθρωπον ἀμαρτιῶν σου* [gemeint ist das Almosen].

²⁾ Über das Verhältnis von „stips“ und „oblaciones“ ist man noch nicht ins klare gekommen. Die Sache kann hier auf sich beruhen.

³⁾ S. darüber unten. Sie wurden ihm wieder zurückgegeben.

⁴⁾ Über die Spuren einer Ausnahme in der sog. Apost. Kirchenordnung s. Texte u. Unters. II, 5 S. 12 ff. S. 38.

und Unredlichkeit; daher wurde die Ermahnung, Bischöfe (und Diakonen) sollen „ἀφιλόδογγοι“ sein, stets wiederholt. Erst in späterer Zeit bildeten sich gewisse Grundsätze über die Verteilung der Gaben im großen aus, von denen nicht abgewichen werden sollte.

Dies System der organisierten kirchlichen Liebestätigkeit und die private Wohltätigkeit wirkten nebeneinander (aus den Schriften und Briefen Cyprians läßt sich das deutlich erkennen). Aber es konnte nicht ausbleiben, daß diese durch jenes allmählich gehemmt wurde; denn auf jenem lag in höherem Grade der Glanz religiöser Weihe, also, wie man überzeugt war, des göttlichen Wohlgefallens. Doch wurde an die private Wohltätigkeit in besonderen Fällen noch immer appelliert. Wir haben darüber bei Cyprian, ep. 62. ein schönes Beispiel. Rasch wurden hier in der karthaginensischen Gemeinde 100 000 Sestertien (= 17—20 000 Mark) aufgebracht.¹⁾

Die Anforderungen an die Gemeindekassen waren groß: wir werden das im Folgenden erkennen, wenn wir die einzelnen Gruppen derselben überschauen.²⁾

(2) Die Unterstützung der Lehrer und Beamten. Der paulinische Grundsatz, daß die Regel: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ auch von den Missionaren und Lehrern gelte³⁾, ist stets und ohne Schwanken in den Gemeinden eingehalten worden. Man zog aus ihm die Folgerung, daß die Lehrer auf einfachen Lebensunterhalt Anspruch erheben können, und dieser Anspruch muß allen anderen Anforderungen an die Kasse stets vorangestellt worden sein. Als sich die Gemeinden ständige Beamte gewählt hatten, nahmen auch diese an dem Recht, den Unterhalt fordern zu dürfen, teil, doch nur so weit, als sie in ihrem bürgerlichen Verdienst durch ihr Amt geschmälert wurden.⁴⁾ Der Bischof

¹⁾ Besondere Kollekten, die der Bischof ausschreibt, s. Tert. de jej. 13. Hom. Clem. III, 71: *ὁπότε χρεία τινὸς πόρον πρὸς τὸ ἀναγκαῖον γένοιτο, ἅμα οἱ πάντες συμβάλλουσιν*.

²⁾ Die römische Gemeinde hatte im Jahre 250 ca. 100 Kleriker und 1500 Hilfsbedürftige zu ernähren. Berechnet man die Jahreskosten für den Unterhalt eines Menschen auf 150 Mark (so berechnete sich ungefähr der Unterhalt eines Sklaven), so kommen wir auf die Summe von 240 000 Mark jährlich. Rechnen wir aber nur (mit Uhlhorn, a. a. O. I S. 153) 60 römische Scheffel Weizen im Jahre auf die Person (à 90 Pfennige), so erhalten wir ca. 86 000 Mark. Man wird daher gewiß sagen dürfen, daß um das Jahr 250 der römischen Gemeinde für Unterstützungen 100—200 000 Mark (= 500 000 bis eine Million Sest.) zur Verfügung standen.

³⁾ Paulus hat den Grundsatz sogar als eine Anweisung Jesu selbst bezeichnet, s. 1 Kor. 9, 14: *ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καὶ αὐτὸν κηρύττειν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*.

⁴⁾ Ganz klar sehen wir in die Verhältnisse nicht hinein, aber doch soweit, um das oben Gesagte erhärten zu können. Die Gemeindebeamten brauchten ihren bürgerlichen Beruf zunächst nicht aufzugeben, und soweit als

hatte auch hier diskretionäre Gewalt und konnte für sich selbst nehmen und den Presbytern und Diakonen geben, was er für gut und billig hielt; dem Lehrer (Missionar, Propheten) aber hatte er den vollen Tagesunterhalt zu geben. Daß sich daraus Mißstände entwickeln mußten, ist klar; daß sie sich entwickelt haben und die Rechte mißbraucht wurden, lernen wir aus der „Apostel-lehre“ und aus Lucian.¹⁾

(3) Die Unterstützung der Witwen und Waisen.²⁾ Überall wo in den altchristlichen Quellen Hilfsbedürftige, die zu unterstützen sind, genannt werden, stehen die Witwen und Waisen voran. Es entsprach das der besonderen Not, in der eben diese sich im Altertum befanden, und es entsprach den ethischen Anweisungen, wie sie aus dem Judentum ins Christentum gekommen waren. Witwen und Waisen waren die Hilfsbedürftigen κατ' ἐξοχήν schon deshalb, weil sie nirgendwo fehlten. „Die römische Gemeinde“, schreibt der Bischof Cornelius, „ernährt 1500 Witwen und Hilfsbedürftige“ (Euseb., h. e. VI, 43); nur die Witwen sind neben der allgemeinen Kategorie genannt. Die Witwen führten einen besonderen Ehrentitel in den Gemeinden: „Altar Gottes“³⁾, und

er ihnen Unterhalt bot, bestand kein Anspruch an die Gemeindekasse. Aber in größeren Gemeinden und im Laufe der Zeit wurde es immer schwieriger, einen bürgerlichen Beruf mit dem Gemeindeamt zu verbinden. Sehr lehrreich ist eine Ausführung in den clementinischen Homilien (III, 71), aus der hervorgeht, daß von einigen die Unterhaltungspflicht in Bezug auf den Bischof und die Kleriker in Zweifel gezogen wurde. Der Verfasser schreibt: Ζακχαῖος [das war der Bischof] μόνος ὑμῖν ὅλος ἐαυτὸν ἀσχολεῖν ἀποδεδωκώς, κοιλίαν ἔχων καὶ ἐαυτῷ μὴ εὐσυχλῶν, πῶς δύναται τὴν ἀναγκαίαν πορίζειν τροφήν; οὐχὶ δὲ εὐλογόν ἐστιν πάντας ὑμᾶς τοῦ ζῆν αὐτοῦ πρόνοιαν ποιεῖν, οὐκ ἀναμένοντας αὐτὸν ὑμᾶς αἰτεῖν, τοῦτο γὰρ προσκαιοῦντός ἐστιν μᾶλλον δὲ τεθνήσκειται ἡμῶν ἢ τοῦτο ποιεῖν ὑποσταίῃ. πῶς δὴ καὶ ὑμεῖς οὐ δίχην ὑφέξετε, μὴ λογιζάμενοι ὅτι „ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ“; καὶ μὴ λεγέτω τις· Οὐκοῦν ὁ δωρεὰν περασθεῖς λόγος πωλεῖται; μὴ γένοιτο. εἴ τις γὰρ ἔχων πόθεν ζῆν λάβοι, οὗτος πωλεῖ τὸν λόγον — εἰ δὲ μὴ ἔχων τοῦ ζῆν χάριν λαμβάνει τροφήν, ὥς καὶ ὁ κύριος ἔλαβεν ἐν τε δειπνοῖς καὶ γήλοις, οὐδὲν ἔχων ὁ εἰς αἰῶνα πάντα ἔχων, οὐχ ἁμαρτάνει. ἀκολούθως οὖν τιμᾶτε [durch Honorar] πρεσβυτέρους κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὐ βεβιωκίας, ὁρφανούς ὡς ἐκκλησίας τέκνα. — Ein fester Monatsgehalt, wie ihn die Gemeinde des Theodotus ihrem Bischof Natalis aussetzte, wurde als anstößig empfunden (s. den alten Bericht bei Euseb., h. e. V, 28).

1) Näheres darüber s. unten in dem Kapitel über die Missionare.

2) Auch im Kirchengebet haben Witwen und Waisen ihren Platz unmittelbar hinter den Kirchendienern.

3) S. Polyc. ad Philipp. 4; Tertull. ad uxor. I, 7; Pseudo-Ignat., Tars. 9: Const. Apost. II, 26 (hier heißen auch die Waisen so, cf. IV, 3). Auf das Witweninstitut, welches sich schon in dem I Timotheusbrief findet und auch der Fürsorge für die Witwen diene, gehe ich nicht ein. Die besondere Sorge für die Witwen sollte übrigens auch die Wiederverheiratung, die man nicht gern sah, verhindern.

selbst der Heide Lucian wußte, daß Witwen und Waisen bei den Christen im Vordergrund stehen.¹⁾ Der rechte Gottesdienst ist, Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen, sagt schon der Jakobusbrief (1, 27), und Hermas beginnt seinen Tugendkatalog (Mand. VIII, 10) mit den Worten: *χήραις ὑπηρετεῖν, ὀρφανούς καὶ ἐστερημένους ἐπισκέπτεσθαι*.²⁾ In der Unterstützung der Witwen hat die alte Kirche unzweifelhaft einen wichtigen Beitrag zur Hebung der sozialen Lage der unteren Klassen geleistet.³⁾

(4) Die Unterstützung der Kranken, Schwachen, Armen und Arbeitsunfähigen. Von der Heilung der Kranken ist bereits oben die Rede gewesen; wo Heilung nicht möglich war, sollte die Gemeinde sie unterstützen, unterstützen durch Trost — im Kirchengebet ist von Anfang an ihrer gedacht worden⁴⁾ —, durch Besuche⁵⁾ und durch Gaben (in der Regel Naturalien). Den Kranken stehen die „*ἐν θλίψει*“ und die „*κἀμνοντες τῇ ψυχῇ*“ (Herm. Mand. VIII, 10) sehr nahe, ferner auch die Hülfslosen und Arbeitsunfähigen — „*senes domestici*“ hebt Tertullian ausdrücklich hervor —, endlich überhaupt die Armen. Stellen hier anzuführen,

¹⁾ Peregr. 12.

²⁾ Merkwürdig ist auch, wie Vis. II, 4, 3 die Witwen und Waisen hervor gehoben sind. Aristides, Apol. 15: „Von den Witwen wenden sie ihre Aufmerksamkeit nicht ab, und die Waisen befreien sie von dem, der sie ver gewaltigt.“ — Beispiele, daß Privatpersonen Waisenkinder in ihre Familien aufnahmen, fehlen nicht. So ist Origenes aufgenommen worden von einer christlichen Frau (Euseb. VI, 2), cf. Acta Perpet. et Felic. 15 und Const. Ap. IV, 1. Für die Pflicht, Witwen und Waisen zu unterstützen, bringt Lactantius (Inst. VI, 12) noch ein besonderes Argument bei: „Gott hat deshalb sie zu versorgen befohlen, daß nicht jemand aus Rücksicht auf seine Lieben sich abhalten lasse, für die Gerechtigkeit in den Tod zu gehen, sondern ohne Zögern und tapfer ihn über sich nehme, da er weiß, daß er seine Lieben Gott zurückläßt, und daß ihnen niemals Schutz und Hülfe fehlen wird.“

³⁾ Vgl. noch Hermas, Simil. I; V, 3; IX, 26. 27; X, 4; Polyc. ep. 6, 1; Barnab. 20, 2; Ignat., Smyrn. 6 (über die Häretiker: *περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανῶν, οὐ περὶ θλιβομένων, οὐ περὶ δεδεμένων ἢ λελημμένων, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος*); Ignat., ad Polyc. 4; Justin, Apol. I, 67; Clem. ep. ad Jacob. 8: *τοῖς μὲν ὀρφανοῖς ποιοῦντες τὰ γονέων, ταῖς δὲ χήραις τὰ ἀνδρῶν*; Tertull., ad ux. I, 7. 8. Das 3. und 4. Buch der Const. App. Pseudochem. de virg. I, 12: „Pulchrum et utile est visitare pupillos et viduas, imprimis pauperes qui multos habent liberos.“ In Bezug auf die empörende Unbarmherzigkeit mancher heidnischen, in Luxus versunkener Damen vgl. das beißende Wort des Clemens (Paedag. III, 4, 30): *παιδίον δὲ οὐδὲ προσέειπαι ὀρφανόν αἱ τοὺς ψιττακοὺς καὶ τοὺς χαράδριους ἐκτρέφονσαι*.

⁴⁾ S. I Clem. 59, 4.

⁵⁾ Tert. ad ux. II, 4 (über die schwierige Lage einer Christin, die einen Heiden zum Mann hat): „Wird er ihr es gestatten, Straße für Straße in fremde und grade in die ärmsten Hütten einzutreten, um die Brüder zu besuchen?“

ist überflüssig: nicht nur die Mahnungen kehren immer wieder, sondern auch konkrete Beispiele sind ziemlich zahlreich, obschon unsere Quellen nur beiläufig und wie zufällig solche Fälle erwähnen.¹⁾ Diakonen, „Witwen“ und Diakonissen (letztere gab es, wie es scheint, nur im Orient) waren für solche Tätigkeit eingesetzt. Von den Diakonen heißt es in der Apostolischen Kirchenordnung: „Täter der guten Werke sollen sie sein, Tag und Nacht überall umherspähend, weder den Armen verachtend noch des Reichen Person ansehend; sie sollen den Notleidenden erkennen und ihn nicht von dem Anteil an der Gemeindekollekte ausschließen, die Vermögenden aber nötigen, zu guten Werken zurückzulegen.“ Von den „Witwen“ wird (ebendort) gesagt, sie sollen den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beistehen, und auch unter den Qualitäten des Bischofs wird verlangt, daß er „φιλόπρωχος“ sei.²⁾ Eine alte Legende aus der Verfolgungszeit des Decius erzählt, der Diakon Laurentius in Rom habe auf das Verlangen, die Schätze der Kirche auszuliefern, die Armen als die einzigen Schätze bezeichnet. Das war kühn, aber doch nicht unwahr: das, was die Kirche besaß, ist von Anfang an und stets als Armengut bezeichnet worden, und in den ersten Jahrhunderten war das noch keine Lüge.³⁾ Daß das Unterstützungssystem der Kirche trefflich war, einen tiefen Eindruck machte und viele gewann, dafür liefert Julian der Apostat den besten Beweis. Er hat versucht, es in seiner künstlichen Schöpfung, der heidnischen Staatskirche, einfach nachzuahmen, um den Christen diese Waffe zu entreißen. Die Nachahmung gelang freilich nicht.⁴⁾

¹⁾ Zu den Unterstützungen müssen auch die Agapen (Liebesmahle) gerechnet werden, denn die armen Leute konnten sich dort satt essen. Doch sind die Agapen schon in früher Zeit rudimentär geworden bez. ihrem Zweck entfremdet worden (I Kor. 11; Judas, ep. 12; Tertull., de jej. 17; die Entfremdung geschah auch durch einreißenden Luxus, wie man z. B. aus Clem., Paed. II, 1 und Tertull., Apol. 39, ersieht). Sie haben sich bis über den Anfang des 3. Jahrh. erhalten. — Daß die private Hülfeleistung oder gar die der Gemeinde nicht eintreten sollte, wenn die Familie im stande war, ein hilfloses Glied zu unterstützen, ist selbstverständlich, wird aber 1 Tim. 5, 8 so scharf vorgehalten, daß man sieht, wie Versuche von Abwälzungen nicht gefehlt haben („So jemand die Seinen, besonders seine Hausgenossen, nicht versorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Heide“).

²⁾ Apost. Kirchenordn. in den Texten u. Unters. II, 5 S. 8 ff. Über die weibliche Diakonie s. Uhlhorn, a. a. O. S. 159—171.

³⁾ Aller Not konnte natürlich nicht gesteuert werden; von Christen, die bei Heiden Geld leihen müssen, spricht Tertull., de idolol. 23. Es scheint das doch nicht so selten gewesen zu sein.

⁴⁾ Über die zu Unterstützten wurde eine Matrikel geführt (dies läßt sich sicher erschließen). Allein diese Tatsache schon gab den Armen einen moralischen Halt: sie wußten, daß sie nicht unbeachtet blieben. — Für die Entscheidung der Frage, inwieweit die Christen auch Nicht-Christen unter-

(5) Die Sorge für die Gefangenen und in den Bergwerken Schmachthenden. In dem Tugendkatalog bei Hermas liest man an dritter Stelle: *ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*. Unschuldige Gefangene gab es mancherlei, vor allem um des Glaubens willen Eingekerkerte und in Schuldhaft Befindliche. Auf beide sollte sich die Liebestätigkeit erstrecken. Zunächst sollten sie besucht, getröstet und durch Nahrungsmittel ihre Lage erleichtert werden.¹⁾ Der Besuch der Gefangenen war regelmäßig Pflicht der Diakonen — sie kamen dadurch öfters in eine gefährliche Lage —, aber auch die übrigen Christen sollten sie üben. Waren die Gefangenen um ihres Glaubens willen eingesetzt und waren es gar angesehene Lehrer, so war es nicht schwer, das Gebot zu erfüllen, ja viele setzten alles daran, um zu den Gefangenen zugelassen zu werden²⁾; denn der Verkehr mit dem Konfessor galt als eine Heiligung. Man scheute sogar nicht Bestechungen der Gefängniswärter³⁾, um Einlaß zu erhalten, gute Mahlzeiten einzuschmuggeln und den Segen des Heiligen zu erflehen. Die Märtyrergeschichten sind angefüllt von Erzählungen dieser Art; auch dem Lucian ist das nicht verborgen geblieben, und er macht auf Ungehörigkeiten aufmerksam, die dabei vorkamen. Die christlichen Quellen bestätigen das, und zwar be-

stützt haben, besitzen wir kein genügendes Material. Die Gemeindegasse war wohl ausschließlich für die Brüder da; aber die private Wohltätigkeit kann sich nicht auf die Glaubensgenossen beschränkt haben. Bei großen Kalamitäten haben nach sicheren Zeugnissen (s. u.) die Christen auch den Heiden geholfen und sogar ihre Bewunderung geerntet; also wird wohl auch sonst ihre hülfreiche Hand nicht gefehlt haben; s. Paulus, Gal. 6, 10: *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως*. Tertull., Apol. 42: „Unsre Barmherzigkeit gibt auf den Gassen mehr Geld aus als eure Religion in den Tempeln.“

¹⁾ Hebr. 10, 34: *τοῖς δεσμίους συνεπαθήσατε*. I Clem. 59, 4 (Kirchengebet): *λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν*. Ignat., Smyrn. 6: (es ist Pflicht zu sorgen) *περὶ δεδεμένον ἢ λελυμένον*. Clem. ep. ad Jacob. 9: *τοῖς ἐν φυλακαῖς ἐπιφανόμενοι ὡς δύνασθε βοηθεῖτε*. Aristides, Apol. 15: „Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrückt wegen des Namens ihres Christus, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und wenn es möglich ist, daß er befreit werde, so befreien sie ihn.“ Von dem Jüngling Origenes wird erzählt (Euseb. h. e. VI, 3): „Er war mit den h. Märtyrern nicht nur, so lange sie sich im Gefängnis befanden und das Endurteil über sie noch nicht gesprochen war, zusammen, sondern auch wenn sie zum Tode geführt wurden, und ging so voll des größten Freimuts den Gefahren offen entgegen.“ Tertull., ad mart. 1 ff. (sowohl die Kirche als die Mildtätigkeit einzelner bringt den Gefangenen Nahrung). Acta Pass. Perpetuae 3. Petri Alex. ep. c. 2 (Lagarde, Reliq. jur. eccl. p. 64, 14 f.), c. 11 (p. 70, 1 f.), c. 12 (p. 70, 20 f.).

²⁾ S. die Thekla in den Acta Theclae und viele andere Beispiele, z. B. Tertull., ad ux. II, 4.

³⁾ S. die Thekla; Lucian, Peregr. 12; Epist. Lugd. bei Euseb. V, 1, 61.

sonders die der späteren Zeit¹⁾; aber schon in der montanistischen Kontroverse spielt die Frage eine Rolle, ob nicht dieser oder jener angesehene Konfessor in Wahrheit ein Schwindler gewesen ist, der Vergehungen wegen in den Kerker gewandert ist, aber die Sache so zu drehen verstanden hat, als sei er des christlichen Glaubens wegen gefangen gesetzt worden. Allein solche Mißbräuche waren unvermeidlich und im ganzen gewiß selten. Die Aufseher, selbst innerlich bewegt von der Haltung der Christen, gestatteten öfters aus freien Stücken den Verkehr mit den Gefangenen (Acta Perpet. 9: „Pudens miles optio, praepositus carceris, nos magnificare coepit intellegens magnam virtutem esse in nobis; qui multos ad nos admittebat, ut et nos et illi invicem refrigeraremus“).

Waren die christlichen Brüder in die Bergwerke verurteilt, so ließ man sie auch dort nicht außer acht²⁾: ihre Namen wurden genau aufgezeichnet; man suchte die Beziehungen zu ihnen festzuhalten; man bemühte sich, sie frei zu bekommen³⁾, und man sandte Brüder dorthin, um ihre Lage zu erleichtern, sie zu erbauen und zu stärken.⁴⁾ Die Sorge der Christen für ihre Gefangenen

¹⁾ S. Lucian, Peregr. 12. 13. 16 („köstliche Speisen“). Tertullian — am Ende seines Lebens, als er von grimmigem Haß gegen die große Kirche erfüllt war — schreibt de jejun. 12: „Eure Mode ist es freilich, für unsichere Märtyrer in den Gefängnissen Garküchen zu errichten, damit sie nicht aus der Gewohnheit kommen, des Lebens nicht überdrüssig werden und sich an der Schule der ihnen ungewohnten Entbehrungen nicht stoßen. Bis zu dieser hatte es ja auch jener, euer jüngster Märtyrer, der nicht einmal Christ war, noch nicht gebracht. Nachdem ihr ihn, den ihm bewilligten freien Gewahrsam benutzend, eine Zeitlang gemästet hattet und er sich in allen möglichen Bädern, als wären sie besser wie die Taufe, an allen Erholungsarten der feinen Welt, als wären dies die Heimlichkeiten der Kirche, und mit allen Reizen einer solchen Lebensweise, als stünden sie über dem Ewigen, amüsiert hatte, aus dem Grunde, wie ich glaube, um kein Verlangen nach dem Tode zu bekommen, so habt ihr ihm am letzten Tage, am Tage des Verhörs, in aller Frühe gewürzten Wein eingegeben (um ihn gegen die Qualen zu betäuben).“

²⁾ S. Dionysius Cor. bei Euseb. IV, 23, der der römischen Gemeinde ein leuchtendes Zeugnis ausstellt.

³⁾ Man vgl. die Geschichte, die Hippolyt (Philos. IX, 12) erzählt: Der römische Bischof Victor besitzt eine Liste aller nach Sardinien in die Bergwerke verurteilten Christen und bekommt sie wirklich durch die Intercession der Marcia bei dem Kaiser Commodus frei.

⁴⁾ Besonders schöne Beispiele hierfür in der Schrift Eusebs de mart. Palaest. für die Zeit der Diokletianischen Verfolgung. Ägyptische Christen gehen bis in die entferntesten Bergwerke, selbst nach Sicilien, um ihre dort zu Zwangsarbeiten verurteilten Brüder zu stärken und zu erbauen. Bei den Bergwerken in Phäno wird eine förmliche Kirche eingerichtet. Vgl. auch Ap. Const. V, 1: εἰ τις Χριστιανὸς διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ . . . κατακριθῇ ὑπὸ ἀσεβῶν εἰς . . . μέταλλον, μὴ παρίθῃτε αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόπου καὶ τοῦ ἰδρώτος ὑμῶν πέμψατε αὐτῷ εἰς διατροφὴν αὐτοῦ καὶ εἰς μισθοδοσίαν τῶν στρατιωτῶν.

war so bekannt, daß (nach Eusebius X, 8) der letzte Kaiser, der vor Konstantin die Christen verfolgt hat, Licinius, ein Gesetz erließ, „daß sich niemand gegen die Unglücklichen in den Gefängnissen durch Darreichung von Speise menschenfreundlich zeigen oder derer, welche in Fesseln vor Hunger verschmachteten, sich erbarmen dürfe“; „auch war“, fährt Eusebius fort. „diesem Gesetz noch die Strafbestimmung beigesetzt, daß die Mitleidigen das gleiche Geschick mit den Bemitleideten haben, und diejenigen, welche den Unglücklichen einen menschenfreundlichen Dienst erwiesen, in Fesseln und in das Gefängnis geworfen werden und die gleiche Strafe wie jene erdulden sollten.“ Dieses direkt gegen die Christen gerichtete Gesetz zeugt sicherer als alles andere von der Sorge der Christen für ihre Gefangenen, mag dabei auch manches untergelaufen sein, was der Staat nicht dulden durfte.

Aber nicht nur die Lage der Gefangenen zu erleichtern versuchte man, sondern auch sie loszukaufen. Fälle dieser Art bei Schuldgefangenen müssen nicht ganz selten gewesen sein — leider ist uns das Urteil erschwert, weil wir häufig nicht sicher entscheiden können, ob von Gefangenen oder von Sklaven die Rede ist, denen der Loskauf galt. Jedenfalls wurde das Loskaufen für ein besonders gutes und Gott wohlgefälliges Werk betrachtet; es scheint aber niemals von Gemeinde wegen unternommen worden zu sein, sondern blieb stets dem Edelmut Privater überlassen, und einzelne haben dabei wahrhaften Heroismus bewiesen.¹⁾

(6) Die Sorge für die zu begrabenden Armen und die Verstorbenen überhaupt. Daß aus der Gemeindekasse das Begräbnis armer Brüder bestritten wurde, sagt Tertullian (s. o. S. 111), und Aristides (Apol. c. 15) bestätigt es, aber als Übung privater

¹⁾ Herm., Sim. I: ἀντὶ ἀγρῶν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας, καθά τις δυνατός ἐστιν. Sim. X, 4, 2f., I. Clem. 55, 2: ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν παραδεδοκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμὰ. ὅπως ἑτέροις λυτρώσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς ἐξέδωκαν εἰς δουλείαν, καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἑτέροις ἐνψώμισαν. Const. App. IV, 9: τὰ ἐκ τοῦ δικαίου κόπου ἀθροιζόμενα χρήματα διατίσσετε διακονοῦντες εἰς ἀγορασμοὺς τῶν ἀγίων, ῥυόμενοι δούλους καὶ αἰχμαλώτους, δεσμίους, ἐπηρεαζομένους, ἡχοῦντας ἐκ καταδικῆς κτλ., cf. V, 1, 2. Auf die Befreiung aus der Schuldhafte bez. auf die Verhütung derselben durch mildtätige Brüder bezieht sich eine Ausführung Tertullians de idolol. 23. — Als numidische Räuber Christen weggeschleppt hatten, sammelte die karthaginensische Gemeinde schnell ein Lösegeld von 100 000 Sestertien und erklärte sich zu weiteren Hülfeleistungen bereit (Cyp., ep. 62). Als die Gothen in Kappadocien Christen um das Jahr 255 geraubt hatten, sandte die römische Gemeinde Beiträge zum Loskaufen derselben (Basil., ep. 70 ad Damas.). Über beide Fälle s. unten. Das Loskaufen der Gefangenen gilt auch in der Folgezeit als ein gutes Werk von besonderem Werte. Le Blant hat mehrere gallische Inschriften des 4. und 5. Jahrhunderts publiziert, in denen dem Verstorbenen nachgerühmt wird: „Er hat die Gefangenen losgekauft.“

Hülfeleistung: „So oft aber einer von ihren Armen aus der Welt geht und ihn irgend einer von ihnen sieht, so nimmt er sich nach Kräften seines Begräbnisses an.“ Welche Bedeutung in jener Zeit ein ehrliches Begräbnis hatte und wie schmerzlich die Aussicht war, ein solches entbehren zu müssen, ist bekannt. Die christliche Gemeinde kam hier einer Gesinnung entgegen, die auch bei ihren Gegnern wie eine Pflicht der Humanität empfunden wurde. Über irdische Schmach sollten sich die Christen erheben fühlen, aber nicht, wie es sich geziemt, bestattet zu werden, war auch ihrer Empfindung etwas Schreckliches. Speziell die Diakonen hatten die Sorge dafür, daß jeder anständig begraben werde (Const. Ap. III, 7).¹⁾ An diesem Punkt ging man auch über die Grenzen der Bruderschaft im gegebenen Fall hinaus. „Wir werden es nicht dulden“, schreibt Lactantius²⁾, „daß das Bild und Geschöpf Gottes den wilden Tieren und Vögeln als Beute hingeworfen wird, sondern werden es der Erde zurückgeben, von der es genommen ist, und auch an einem unbekannten Menschen das Amt seiner Verwandten erfüllen, an deren Stelle, wenn sie fehlen, die Humanität tritt.“³⁾ — Hierher muß aber auch die Sorge für den späteren Zustand der Verstorbenen gerechnet werden: auch sie galten z. T. noch immer als Hilfsbedürftige und der Unterstützung Fähige. Man brachte in ihrem Namen und zu ihrem Seelenheile Oblationen dar, die als wirksame Fürbitten galten, und diese uralte Sitte hat unzweifelhaft eine große Bedeutung im Leben gehabt, vielen besorgten Angehörigen Trost gebracht und die Anziehungskraft des Christentums besonders erhöht.⁴⁾

(7) Die Sorge für die Sklaven. Eine „Sklavenfrage“ hat man der alten Kirche zu Unrecht beigelegt. Die alten Christen

¹⁾ Sogar ein gewisser Luxus war an diesem Punkte den Christen gestattet; s. Tertull., Apolog. 42: „Wenn sich aber Arabien über uns beklagen sollte [daß wir diesem Lande nichts zu verdienen geben], so mögen die Sabäer wissen, daß eine teurere und bessere Sorte ihrer Ware beim Begräbnis von Christen wahrhaft verschwendet wird, als die ist, von der man den Götzen räuchert.“ Zum richtigen Begräbnisse gehörte auch, daß man bei seinen Glaubensgenossen ruhte.

²⁾ Instit. VI, 12.

³⁾ Die Frage nach dem Verhältnis der Gemeinden zu den *collegia tenuiorum* (*collegia funeraticia*) kann hier ausscheiden; sie ist übrigens auch in dem letzten Jahrzehnt mehr zurückgetreten, da wirklich aufklärendes Licht in Bezug auf die Lage der Gemeinden aus ihnen nicht gekommen ist, so einleuchtend die Konstruktion scheint, daß die Rechte, welche jene Kollegien erhalten hatten, zeitweilig auch den Christen zugut gekommen sind; s. Neumann, Römischer Staat und Kirche I S. 102ff.

⁴⁾ Tertullian ist für uns der älteste Zeuge dieser Sitte, die nicht ohne Einfluß des Heidentums entstanden ist, wenn sie auch eine Wurzel im christlichen Kultus selbst haben mag.

beurteilten die Sklaverei nicht schlechter und nicht besser als den Staat und die Rechtsverhältnisse¹⁾; sie haben nicht daran gedacht, an der Aufhebung des Staats zu arbeiten, und es kam ihnen nicht in den Sinn, aus humanen oder verwandten Motiven die Sklaverei aufzuheben — auch nicht in ihrer eigenen Mitte. Bereits die neutestamentlichen Briefe setzen voraus, daß christliche Herrn Sklaven haben (nicht nur, daß heidnische Herrn christliche Sklaven haben) und geben keine Anweisungen, dies Verhältnis zu ändern. Die Sklaven werden vielmehr zur Treue und zum Gehorsam ernstlich vermahnt.²⁾

Dennoch würde man unrichtig urteilen, wollte man behaupten, daß das alte Christentum gleichgültig gegen die Sklaven und ihre Lage gewesen wäre, vielmehr hat es ihnen seine Sorge zugewandt und auf ihre Lage eingewirkt. Es ergibt sich das an folgenden Punkten:

(a) Die bekehrten Sklaven und Sklavinnen wurden in religiöser Hinsicht als Brüder und Schwestern in vollem Sinne anerkannt; ihr Stand in der Welt wurde dem gegenüber als etwas Gleichgültiges beurteilt³⁾,

(b) sie nahmen deshalb an den Rechten der Gemeindeglieder

¹⁾ Die Apostellehre (c. 4, 11) gebietet sogar den Sklaven, ihren (christlichen) Herrn *ὡς κύριον θεοῦ* zu gehorchen.

²⁾ Die Stellen in den paulinischen Briefen sind bekannt, s. auch den I. Petrusbrief. Paulus hat die Freilassung des Sklaven Onesimus im Philemonbrief weder verlangt noch erbeten. Die Stelle I Kor. 7, 20f. (*ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. δοῦλος ἐκλήθης; μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ θύνασαι ἐλευθέρους γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι*) kann nur so verstanden werden, daß der Apostel den Sklaven rät, sogar die Möglichkeit der Freilassung nicht zu benutzen. Die Standesänderung würde ihren Sinn — das scheint die Meinung zu sein — auf Irdisches ablenken. Ob man aus der Stelle herauslesen darf, daß christlichen Sklaven christlicher Herren die Möglichkeit frei zu werden häufiger als anderen geboten war, ist sehr zweifelhaft.

³⁾ So nach dem Vorgang des Paulus andere, z. B. Tatian, Orat. 11; Tertull., de corona 13; Lactant., Instit. V, 15: die Gegner sagten: „Auch bei euch sind Herren und Sklaven; wie steht es also mit eurer Gleichheit?“ Antwort: „*alia causa nulla est cum nobis invicem fratrum nomen impertiamus nisi quia pares esse nos credimus. nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa condicio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.*“ De Rossi (Bullett. 1866 p. 24) macht darauf aufmerksam, daß sich in christlichen Sepulkralinschriften niemals die Bezeichnung „Sklave“ finde. Ob das zufällig ist oder absichtlich, muß ich dahingestellt sein lassen. — Pflicht christlicher Herren, ihre Sklaven im Christentum zu unterweisen, s. Aristides, Apol. 15: „Die Sklaven und Sklavinnen unterweisen sie, daß sie Christen werden, wegen der Liebe, die sie zu ihnen haben; und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie Brüder ohne Unterschied.“

in vollem Umfange teil; Sklaven konnten auch Kleriker werden, ja sogar Bischöfe ¹⁾,

(c) als Persönlichkeiten (in sittlicher Hinsicht) sollten sie ebensohoch geschätzt werden wie die Freien: die Geschlechtshhre und Schamhaftigkeit der Sklavinnen sollte nicht verletzt, den Sklaven sollten dieselben Tugenden zugemutet werden wie den Freien, deshalb aber auch dieselbe Wertschätzung ihrer Tugenden gelten ²⁾,

(d) die Herren und Herrinnen wurden eindringlich ermahnt, alle ihre Sklaven human zu behandeln, christlichen Sklaven gegenüber aber nicht zu vergessen, daß sie ihre Brüder seien ³⁾; umgekehrt wird den christlichen Sklaven gesagt, daß sie ihre christlichen Herren nicht verachten, d. h. sich ihnen nicht gleich stellen sollen ⁴⁾,

(e) Freilassung der Sklaven hat als ein rühmliches Werk

¹⁾ Der römische Presbyter-Bischof Pius, Bruder des Hermas, muß dem Sklavenstande angehört haben; der römische Bischof Kallist war ursprünglich Sklave. Vgl. den 80. Kanon von Elvira: „Prohibendum ut liberti, quorum patroni in saeculo fuerint, ad clerum non promoveantur.“

²⁾ Hier ist in den Märtyrerakten ein reiches Material zu finden; erinnert-sei besonders an Blandina, die lugdunensische Märtyrerin, und an Felicitas in den Akten der Perpetua. Unter den „heiligen Märtyrern“ der Kirche sind nicht wenige Sklaven. Wer würde, wenn es nicht in Texte stünde, ahnen, daß Blandina eine Sklavin ist, sie, die von der ganzen Gemeinde hochverehrt wird und die so edle Züge trägt! — Man vgl. übrigens auch die Bußgesetzgebung gegen die piffigen christlichen Herren, die in der Diokletianischen Verfolgung ihre christlichen Sklaven gezwungen hatten, für sie zu opfern (Kanon 6 u. 7 des Petrus Alex. bei Routh, Reliq. Sacr. IV p. 29 f.): die Herren sollen 3 Jahre Buße thun, καὶ ὡς ὑποκρινόμενοι καὶ ὡς καταναγκάσαντες τοὺς ὁμοδοῦλους θῆσαι, ἕτε δὴ παρακούσαντες τοῦ ἀποστόλου τὰ αὐτὰ θέλοντος ποιεῖν τοὺς δεσπότας τοῖς δούλοις, ἀνέντις τὴν ἀπειλὴν, εἰδότας, φησὶν. ὅτι καὶ ὑμῶν καὶ αὐτῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία παρ' αὐτῷ οὐκ ἔστιν (Ephes. 6, 9; es folgt Koloss. 3, 11) . . . σκοπεῖν ὀφειλοῦσιν ὁ κατειργάσαντο θελήσαντες τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν σῶσαι, οἱ τοὺς συνδοῦλους ἡμῶν ἐλύσαντες ἐπὶ εἰδωλολατρείᾳ θυνκένοντες καὶ αὐτοὺς ἐκφυγεῖν, εἰ τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητά ἡσαν αὐτοῖς παρασχόντες, ὡς πάλιν ὁ ἀπόστολος λέγει (Koloss. 4, 1). Den verführten Sklaven wird in diesen Fällen nur eine einjährige Buße auferlegt. Umgekehrt zeigt Tertull., de idolol. 17, daß man an den Mut und die Bekenntnistreue christlicher Sklaven und Freigelassener dieselben Ansprüche stellte wie an die der Vornehmen. Sie sollen, wenn ihre heidnischen Herren Opfer darbringen, denselben keinen Wein darreichen und keine Formel mit-sprechen. Thun sie es doch, so sind sie der Idololatrie schuldig.

³⁾ Daß christliche Herren auch heidnische Sklaven hatten, ist durch eine lange Reihe von Zeugen vom lugdunensischen Brief an bezeugt. Denuntiationen christlicher Herren durch diese Sklaven und Verleumdungen der christlichen Gottesdienste müssen nicht ganz selten gewesen sein.

⁴⁾ So schon I. Tim. 6, 1f. Das ist ein Beweis, daß das Christentum von christlichen Sklaven in manchen Fällen „mißverstanden“ worden sein muß.

wahrscheinlich von Anfang an gegolten¹⁾, sonst hätte der Anspruch christlicher Sklaven auf Freilassung nicht entstehen können: einen solchen Anspruch — zumal an die Gemeindekasse — hat aber die alte Kirche nicht anerkannt, sondern ausdrücklich zurückgewiesen; doch hat sie in einigen Fällen Sklaven aus der Gemeindekasse freigekauft.²⁾ Sie beurteilte eben das Herrenrecht über die Sklaven an sich nicht als ein sündiges, sondern sah in der Sklaverei einen natürlichen Stand. Änderungen in dieser Beziehung stammen nicht aus dem Christentum, sondern aus allgemeinen moralphilosophischen Erwägungen und wirtschaftlichen Nötigungen.

Daß leider auch in den christlichen Gemeinden, namentlich im 3. Jahrhundert, Beispiele empörender Härte und Grausamkeit gegenüber den Sklaven vorgekommen sind, lehrt uns neben anderen Zeugnissen vor allem ein Kanon der um das Jahr 300 gehaltenen Synode von Elvira.³⁾

(8) Die Sorge bei großen Kalamitäten. Schon im Hebräerbrieft (c. 10, 32 ff.) wird eine Gemeinde dafür gelobt, wie sie sich in einer großen Verfolgung und Not herrlich bewährt hat, bewährt durch Sympathie und Fürsorge. Ermahnungen an die christlichen Brüder, sich in besonderen Kalamitäten besonders tüchtig und aufopfernd zu erweisen, begegnen seitdem nicht selten: aber nicht nur Ermahnungen, sondern auch Zeugnisse, daß die Ermahnungen gefruchtet haben. Auf die Fälle, in denen die Gemeinden Schwestergemeinden, auch weit entfernten, geholfen haben, ist hier noch nicht einzugehen — sie werden sub Nr. 10 aufge-

¹⁾ Zweifellose Belege fehlen freilich.

²⁾ Aus dem Brief des Ignatius an Polykarp (c. 4) folgt beides: (1) daß Loskauf von Sklaven aus den Mitteln der Gemeindekasse stattgefunden hat, (2) daß ein Anspruch nicht anerkannt wurde: *δούλους καὶ δοῦλας μὴ ὑπεργράνει· ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ πρσιούσθωσαν* [christliche Sklaven konnten leicht die Bescheidenheit ihren christlichen Herren gegenüber verlieren], *ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευείωσαν, ἵνα κρείττονος ἔλενθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσαν· μὴ ἐράϊωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἔλενθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὐρεθῶσιν ἐπιθυμίας.*

³⁾ Kanon 5: „Si qua femina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat etc.“ Von Herren und Sklaven handeln auch can. 41. — Auf die Erlaubnis des römischen Bischofs Kallist, daß Matronen geschlechtliche Verbindungen mit Sklaven schließen können, wird in diesem Zusammenhang nicht einzugehen sein; denn diese Erlaubnis war durch die Rücksicht auf die heiratslustigen vornehmen Frauen motiviert, nicht aber durch die Rücksicht, die Sklaven als gleichberechtigt anzuerkennen (Hippol., Philos. IX, 12: *καὶ γυναῖξιν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνδρoι εἶεν καὶ ἡλικία γε ἐκκαίοντο ἀναξία ἢ ἑαυτῶν ἀξίαν μὴ βούλονται καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἓνα ὃν ἂν αἰρήσωνται, σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἔλενθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην).*

wiesen werden —, aber einige Beispiele in Bezug auf Kalamitäten in der eigenen Mitte mögen hier stehen:

Als in Alexandrien die Pest wütete (um d. J. 259), schrieb der Bischof Dionysius (Euseb., h. e. VII, 22): „Die meisten unserer Brüder schonten aus großer Nächstenliebe ihre eigene Person nicht und hielten fest aneinander. Furchtlos besuchten sie die Kranken, bedienten sie sorgfältig, pflegten sie um Christus willen und schieden freudigst zugleich mit ihnen aus dem Leben . . . Ja viele starben selbst, nachdem sie anderen durch ihre Pflege die Gesundheit wieder verschafft und deren Tod gleichsam auf sich verpflanzt hatten . . . Auf diese Weise starben die Edelsten unserer Brüder, einige Presbyter, Diakone und hochgefeierte Laien . . . Bei den Heiden aber fand das gerade Gegenteil statt. Sie stießen diejenigen, welche zu erkranken begannen, von sich, flohen von den Teuersten hinweg, warfen die Halbtoten auf die Straße hin und ließen die Toten unbeerdigt liegen.“

Ähnliches wird uns von Cyprian bei der Pest in Karthago berichtet; er ruft dem Heiden Demetrian (c. 10) zu: „*pestem et luem criminariis, cum peste ipsa et lue vel detecta sint vel aucta crimina singulorum, dum nec infirmis exhibetur misericordia et defunctis avaritia inhiat ac rapina. idem ad pietatis obsequium timidi*¹⁾, *ad impia luera temerarii, fugientes morientium funera et adpetentes spolia mortuorum.*“ Wie er aber selbst ermahnt hat, zeigt seine Schrift „*de mortalitate*“, und wie er gehandelt und durch sein Beispiel auch andere Christen entflammt hat, berichtet sein Biograph Pontius (Vita 9ff.): „*adgregatam primo in loco plebem de misericordiae bonis instruit. docet divinae lectionis exemplis . . . tunc deinde subiungit non esse mirabile, si nostros tantum debito caritatis obsequio foveremus: eum enim perfectum posse fieri, qui plus aliquid publicano vel ethnico fecerit, qui malum bono vincens et divinae clementiae instar exercens inimicos quoque dilexerit . . . Quid Christiana plebs faceret, cui de fide nomen est? distributa sunt ergo continuo pro qualitate hominum atque ordinum ministeria [also organisierte Hülfeleistung]. multi qui paupertatis beneficio sumptus exhibere non poterant, plus sumptibus exhibebant, compensantes proprio labore mercedem divitiis omnibus cariorem . . . fiebat itaque exuberantium operum largitate, quod bonum est ad omnes, non ad solos domesticos fidei.*“

Ganz ähnlich hören wir bei der großen Pest z. Z. des Maximinus Daza von dem tätigen Mitleid und der selbstverleugnenden Liebe der Christen auch in Bezug auf Andersgläubige (Euseb., h. e. IX, 8):

¹⁾ Cf. Cypr. per Pont. 9: „*iacebant interim tota civitate vicatim non iam corpora, sed cadavera plurimorum.*“

„Sie zeigten sich damals allen Heiden im hellsten Lichte; denn die Christen waren die einzigen, welche inmitten so vieler und so großer Drangsale ihr Mitgefühl und ihre Menschenliebe durch die Tat selbst bewiesen. Die einen beschäftigten sich Tag für Tag mit der Pflege und Bestattung der Leichen (es gab unzählige, um welche sich sonst niemand kümmerte); die anderen versammelten die in der ganzen Stadt von Hunger Gequälten an einem Orte und teilten unter alle Brot aus. Als dies bekannt wurde, pries man den Gott der Christen und bekannte, daß sie allein die wahrhaft Frommen und Gottesfürchtigen seien, weil sie es durch die Tat selbst bewiesen.“

Man darf gewiß annehmen, daß solche Fälle, wie ja auch Eusebius sagt, auf die Nichtchristen einen tiefen Eindruck machten und die Propaganda mächtig beförderten.

(9) Arbeitsnachweis und Recht auf Arbeit in den Gemeinden. Das Christentum verbreitete sich zuerst hauptsächlich unter der hart arbeitenden Bevölkerung und hat diese zwar nicht „die Würde der Arbeit“ oder „die hohe Befriedigung, welche die Arbeit gewährt“ gelehrt, wohl aber die Pflicht zu arbeiten ihnen eingeschärft.¹⁾ „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“ (II Thess. 3, 10). Daß die Unterstützungspflicht ihre Grenzen an der Arbeitsfähigkeit hat, ist immer wieder gepredigt worden. Die Beobachtung, daß Brüder in ein aufgeregtes, arbeitsscheues Treiben gerieten, mußte man bald machen, auch die andere, schmerzlichere, daß arbeitsscheue Brüder die Mildtätigkeit in eigen-nütziger Weise auszubeuten suchten. Die Sache war so bekannt, daß in der kurzgefaßten „Apostellehre“ Vorkehrungen gegen solche Versuche getroffen sind und daß Lucian es als einen charakteristischen Zug im Bilde der Christen bezeichnet, sie ließen sich in ihrer Bruderliebe von abgefeimten Schwindlern leicht betrügen.²⁾

Jedenfalls kann man dem Christentum nicht den Vorwurf machen, es habe den Bettel groß ziehen wollen und die Pflicht der Arbeit unterschätzt.³⁾ Selbst den Vorwurf „infructuosi in negotiis“ zu sein, wollte Tertullian nicht auf den Christen sitzen lassen: „Wie? Leute, die mit euch zusammenleben, Leute von

¹⁾ Als eine stille Unterströmung verbreitete sich aber doch die Maxime, daß gänzliche Hingebung an das Heilige — „der himmlische Vater wird uns ernähren, wie er die Vögel ernährt und die Lilien kleidet“ — ein höherer Stand sei. Apostel und Propheten (wohl auch von Anfang an heroische Asketen) brauchten nicht zu arbeiten. Indessen ihr heiliges Werk war ihre Arbeit.

²⁾ Scharfe Warnung gegen die „otiosi“, die von Religion schwatzen statt zu arbeiten, im pseudoclementinischen Brief de virginit. I, 11.

³⁾ S. II Thess. 3, 6: *παράγγελλομεν ὑμῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἰ. Χ. σιτέσθαι ὑμῶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος*, cf. v. 12.

derselben Lebensweise, Kleidung, Einrichtung und denselben Bedürfnissen des Lebens? Wir sind doch keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, Waldmenschen und aus dem Leben bereits ausgeschieden? . . . Wir wohnen in dieser Welt mit euch zusammen nicht ohne den Gebrauch des Forum, nicht ohne den Fleischmarkt, ohne die Bäder, ohne eure Kaufläden, Werkstätten, Ställe, Jahrmärkte und sonstigen Handelsverkehr. Wir treiben mit euch Schiffahrt, tun Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel; wir gesellen unsere Kunstfertigkeit zu der der anderen und geben die Erzeugnisse unserer Arbeit zu eurem Gebrauche hin“ (Apol. 42).¹⁾ Sogar Kleriker standen mitten im allgemeinen Erwerbsleben.²⁾ Über die Notwendigkeit der Arbeit finden sich bei Clemens Alexandrinus und anderen treffliche Worte. Daß zur Arbeit auch durch die Erwägung angefeuert wurde, man könne sich dadurch etwas erwerben, um andere zu unterstützen, wurde schon bemerkt (s. o. S. 113 n. 1). Es war das nicht nur ein flüchtiger Gedanke, sondern die häufige Wiederholung dieses Satzes seit der Ermahnung im Epheserbrief zeigt, daß man in ihm ein wichtiges Motiv, mit Fleiß zu arbeiten, erkannte. Daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei, ist ebenfalls schlicht und eindringlich verkündigt, und ein schreckliches Strafgericht denen prophezeit worden, welche den Arbeitern ihren Lohn vorenthalten (s. vor allem den Jakobusbrief c. 5, 4f.). Daß in einer religiösen Gemeinschaft, der die Gefahr der Schwärmerei und Tatenlosigkeit so nahe lag, so nüchtern von der Arbeit gesprochen und so ernsthaft die Arbeitspflicht eingeschärft worden ist, ist bewunderungswürdig.

Aber das eigentlich Bemerkenswerte haben wir noch nicht berührt. Es waren uns schon früher einige Stellen bekannt, aus denen wir schließen konnten, daß in der ältesten Christenheit mit der Anerkennung des Anspruchsrechts eines jeden christlichen Bruders auf das Existenzminimum auch eine Pflicht der Gemeinden existierte, dieses Minimum entweder durch Arbeitsnachweis oder durch Unterstützung zu gewähren. So lesen wir in den pseudoklementinischen Homilien (ep. Clem. 8): „dem Arbeitsfähigen

¹⁾ Tertullian verschweigt hier seine eigenen sittlichen Anschauungen und spricht vom Standpunkt der Majorität der Christen. In Wahrheit war er, wie die Schrift de idololatria lehrt, der Überzeugung, daß es kaum einen Beruf (oder ein Handwerk) gebe, das der Christ ausüben könne, ohne sein Gewissen mit Götzendienst zu beflecken.

²⁾ Erst in den Bestimmungen von Elvira (can. 19) liest man Beschränkungen, aber vorsichtige: „Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis [nur das wird verboten] negotiandi causa non discedant; . . . sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.“

Arbeit, dem Arbeitsunfähigen Mitleid“¹⁾, und Cyprian (ep. 2) hält es für selbstverständlich, daß die Gemeinde, wenn sie einem Lehrer der Schauspielkunst die Ausübung dieses Berufes untersagt, für ihn sorgen, bez. wenn er sonst nichts kann, ihm das Existenzminimum gewähren muß.²⁾ Aber wir wußten doch nicht, ob diese Pflicht wirklich generell empfunden wurde. Seitdem wir die „Apostellehre“ besitzen, ist das anders geworden. Hier heißt es (c. 12), daß kein arbeitsfähiger Bruder länger als zwei oder drei Tage von der Gemeinde unterstützt werden soll. Es besteht also ein Recht der Gemeinde, solche Brüder abzuschieben. Aber dieses Recht hat zu seiner Kehrseite eine Pflicht: „Ist der Bruder ein Handwerker, so möge er sein Handwerk ausüben und essen. Kann er aber kein Handwerk, so trägt dafür Sorge, daß kein Christ als müßiger mit euch lebe. Wenn er aber das nicht tun will [die ihm von euch nachgewiesene Arbeit nicht leisten], so ist er einer, der mit Christus Handel treibt (*χριστέμπορος*). Haltet euch fern von solchen.“ Hiernach ist es nicht zweifelhaft, daß der christliche Bruder in der Gemeinde Arbeit verlangen konnte und daß sie ihm solche nachweisen mußte. Nicht nur die Unterstützungspflicht also verband die Gemeindeglieder — sie war nur die ultima ratio —, sondern sie waren in diesem Sinne auch eine Arbeitsgemeinschaft, daß die Gemeinden, wo es nötig, dem Bruder Arbeit zu verschaffen hatten. Diese Tatsache scheint mir sozial von hohem Werte. Die Gemeinden waren auch wirtschaftliche Gemeinschaften. Der durch Cyprian bezeugte Fall beweist es, daß hier nicht etwa nur eine rhetorische Maxime zu erkennen ist. Für arbeitswillige Menschen, die in Not geraten waren, war mithin die christliche Gemeinde ein Zufluchtsort. Ihre Anziehungskraft war dadurch erhöht, und wirtschaftlich müssen wir eine Gemeinschaft sehr hoch schätzen, die den Arbeitskräftigen Arbeit gewährte und die Arbeitsunfähigen vor dem Hunger schützte.

(10) Die Sorge für zugereiste Brüder (Gastfreundschaft) und für arme oder gefährdete Gemeinden.³⁾

¹⁾ Παρέχοντες μετὰ πάσης εὐφροσύνης τὰς τροφάς . . . τοῖς ἀτέχνους διὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐννοούμενοι τὰς προφάσεις τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· τεχνίτη ἔργον, ἀδρανεῖ ἔλεος.

²⁾ „Si paenuriam talis et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter ceteros qui ecclesiae alimentis sustententur huius quoque necessitas adiuvare, si tamen contentus sit frugalioribus et innocentibus cibis nec putet salario se esse redimendum, ut a peccatis cesset.“

³⁾ Hier habe ich meine in der „Monatsschrift f. Diakonie und innere Mission“ (1879 Dez., 1880 Jan.) erschienene Abhandlung zu Grunde gelegt. Größere Ausführlichkeit war in diesem Abschnitt am Platze, da die Verhält-

Über den Kreis der eigenen Gemeinde griff die Diakonie hinaus, sofern sie die Pflege der Fremdlinge, d. h. zunächst der zugereisten christlichen Brüder, ausdrücklich in ihre Aufgabe mit einschloß. In dem ältesten Bericht, den wir über den Gemeindegottesdienst besitzen (Justin, Apol. I, 67, s. o. S. 110) werden unter denen, welche Unterstützungen aus der Gemeindekasse erhalten, auch die herzugereisten Fremden genannt. Die Pflege derselben wird also nicht bloß dem guten Willen einzelner überlassen, obschon auch dieser mannigfach in Anspruch genommen und die Tugend der Gastfreundschaft immer wieder eingeschränkt wird¹⁾, sondern gilt als eine Gemeindeangelegenheit.

nisse der Einzelgemeinde zur Gesamtkirchenheit hier in Betracht kommen. Den idealen Hintergrund der Betätigungen hier kann man in dem Wort Tertullians finden (de praeser. 20): „Omnes ecclesiae una; probant unitatem ecclesiarum communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis.“

¹⁾ Röm. 12, 13: „Nehmet euch der heiligen Notdurft an. Herberget gern.“ I Petr. 4, 9: „Seid gastfrei unter einander ohne Murren.“ Hebr. 6, 10; 13, 2: „Gastfrei zu sein vergessest nicht; denn durch dasselbe haben etliche, ohne ihr Wissen, Engel beherberget.“ Die Empfehlung einzelner Personen an die Gastfreundschaft der Gemeinde durch Paulus öfters, z. B. Röm. 16, 1f.: „Daß ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie sich's ziemet den Heiligen.“ S. auch 3. Joh. 5—8. Im Hirten des Hermas wird Mand. VIII, 10 in dem Tugendkatalog die Gastfreundschaft ausdrücklich genannt mit dem bemerkenswerten Zusatz: *ἐν γὰρ τῇ φιλοξενίᾳ εὐρίσκειται ἀγαθοποιήσις ποτε*. In demselben Buche werden Sim. VIII, 10, 3 solche Christen gerühmt, welche *εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ἡθέως ὑπεθέξαντο τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ*. Aristides in seiner Apologie (c. 15) schreibt von den Christen: *ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγῃν εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ*. Tertullian setzt die private Ausübung der Gastfreundschaft gegenüber christlichen Brüdern als eine Pflicht, der sich niemand entziehen dürfe, voraus, wenn er seine Frau im Falle seines früheren Ablebens auch deshalb ermahnt, mit keinem Heiden eine zweite Ehe einzugehen, weil im fremden Hause kein wandernder Bruder geistliche Aufnahme finden würde (ad uxorem II, 4). Besonders eingeschränkt aber wird die Gastfreundschaft den Gemeindebeamten, den Ältesten (Bischöfen) und Diakonen, da sie ja im Namen der ganzen Gemeinde diese Tugend ausüben; s. I Tim. 3, 2, Tit. 1, 8 (I Tim. 5, 10). Im Hirten des Hermas bilden eine besondere Klasse der Seligen die gastfreien Bischöfe, „welche allezeit gerne die Knechte Gottes in ihre Häuser aufgenommen haben ohne Heuchelei“ (Sim. IX, 27, 2.) In der „Apostellehre“ nehmen die Anweisungen, welche die Sorge für die Zugereisten betreffen, einen verhältnismäßig großen Raum ein. Cyprians Sorge für die Fremden bezeugt der 7. Brief, den er während der Verfolgung des Decius aus seinem Zufluchtsort an seinen Klerus in Karthago geschrieben hat: . . . „viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis, sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. Quae quantitas ne forte iam erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio.“ S. auch Apost. Constit. III, 3 (p. 98, 9 sq. edid. de Lagarde.) Ep. Clem. ad Jacob. (p. 9, 10 sq. edid. de Lagarde): *τοὺς ξένους μετὰ πάσης προθυμίας εἰς τοὺς ἐαντῶν οἴκους λαμβάνετε*. — Lucian in seiner

In dem ersten Brief des Clemens an die korinthische Gemeinde wird unter den Tugenden, durch welche diese sich ausgezeichnet hat, namentlich erwähnt, daß jedermann, der sich bei ihr aufgehalten habe, ihre herrliche Sitte der Gastfreundschaft preise.¹⁾ Es ist aber vor allem die römische Kirche selbst, welche in den ersten Jahrhunderten durch die weitherzigste Übung dieser Tugend hervorleuchtet. In einem Schreiben aus der Zeit Marc Aurels, einem Briefe des korinthischen Bischofs Dionysius an die römische Gemeinde, wird anerkannt, daß diese Kirche ihre uralte Gewohnheit, den auswärtigen Brüdern Wohltaten zu erweisen, beibehalten habe. „Diesen Beruf hat euer würdiger Bischof Soter nicht nur bewahrt, sondern sogar noch gesteigert, indem er nicht bloß die für die Heiligen bestimmten Gaben reichlich spendet, sondern die (durchreisenden) zurückkehrenden Brüder wie ein liebevoller Vater seine Kinder mit gottseligen Worten tröstet.“²⁾ Wir kommen später noch auf diese Stelle zurück; aber soviel darf schon hier gesagt werden, daß die römische Gemeinde nicht nur deshalb so rasch an die Spitze der abendländischen Christenheit getreten ist, weil sie in der Hauptstadt des Reiches ihren Sitz hatte oder weil sie die Stätte apostolischer Wirksamkeit im Occident gewesen ist, sondern vor allem auch deshalb, weil sie die besonderen Verpflichtungen der allgemeinen Fürsorge erkannt hat, welche ihr in der Reichshauptstadt auferlegt waren. Das wirksame Interesse am Gesamtwohl der Kirche Christi ist in der römischen Gemeinde, wie wir sehen werden, von Anfang an in besonderem Maße lebendig gewesen. Dasselbe kam aber auch in der Übung der Tugend der Gastfreundschaft zum Ausdruck. In einer Zeit, in welcher das Christentum noch Wanderreligion war, die zufälligen Reisen der Brüder häufig das Mittel wurden, um Gemeinden, die sonst ohne jede Verbindung waren, einander nahe zu bringen, in welcher gefangene Christen weithin durch das Reich geschleppt wurden und verwiesene, notleidende Brüder Schutz und Trost suchten, mußte die Bewährung der Gastfreundschaft von besonderer Wichtigkeit sein.

Spottschrift über das Lebensende des Peregrinus erzählt, wie dieser, Christ geworden, auf seinen Wanderungen reichlich unterstützt worden ist. „Peregrinus nun zog so zum zweitenmal aus und begab sich auf die Wanderschaft; einen hinreichenden Zehrfennig hatte er von den Christen, die seine Trabanten machten, so daß er in Hülle und Fülle lebte. Eine Zeitlang fütterte er sich also auf solche Weise“ (c. 16). Wie die Gastfreundschaft in Anspruch genommen und geübt wurde, erkennt man auch aus den pseudoclementinischen Briefen de virginitate.

¹⁾ I Clem. 1, 2: *τίς γάρ παρεισθημίσας πρὸς ὑμᾶς . . . τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἡθὺς οὐκ ἐκίρνεεν* (s. o. S. 110);

²⁾ Euseb., hist. eccles. IV, 23, 10.

Bereits im zweiten Jahrhundert hat ein kleinasiatischer Bischof sogar ein Buch über sie geschrieben¹⁾, und so hoch wird sie in den Gemeinden gerühmt, daß man ihr neben dem Glauben als der rechten Betätigung desselben die nächste Stelle anwies. „Um seines Glaubens und seiner Gastfreundschaft willen wurde dem Abraham noch in seinem Alter ein Sohn beschert.“ — „Der Gastfreundschaft und der Frömmigkeit wegen ist Lot aus Sodom gerettet worden.“ — „Um ihres Glaubens und ihrer Gastfreundschaft willen ist die Rahab errettet worden.“ — An solche Beispiele und in solchen Worten erinnert die römische Kirche die korinthische Schwestergemeinde.²⁾ Aber nicht nur eine flüchtige Gastfreundschaft wurde gewährt. Von dem Recht auf Arbeit in der Gemeinde wurde bereits oben gesprochen (s. S. 127f.); auch die Zugereisten, wenn sie sich niederlassen wollten, durften es in Anspruch nehmen, ja wir kennen es deutlich nur aus den Anweisungen für solche Fälle. Die Gemeinde sollte ihnen die Ausübung ihres Handwerks ermöglichen oder ihnen sonst passende Arbeit schaffen (Doctr. Apost. 12).

Solch weitgehendes Entgegenkommen konnte leicht mißbraucht werden (s. o. Peregrinus Proteus; namentlich mit angeblichen Lehrern und Propheten hat man schlimme Erfahrungen gemacht): Irrlehrer konnten sich einschleichen und Arbeitsscheue und Schwindler. Wir sehen daher, daß schon frühe gegen solche bestimmte Vorsorge getroffen worden ist. Der Ankömmling soll geprüft werden, ob er Christ und ein rechter Christ ist (s. II. und III. Joh., Doctr. Apost., I. c.); bei einem zugereisten Propheten sollen die Worte und Taten verglichen werden; ohne Arbeit soll kein Bruder länger als zwei, höchstens drei Tage bleiben; dann soll er weiter gehen oder arbeiten (Doctr. Apost., I. c.). Später verlangte man, daß der zugereiste Bruder eine Art von Paß aus seiner heimatlichen Gemeinde brächte. Es mußte weit gekommen sein, wenn die Apostellehre erklärte, jeder zugereiste Prophet sei ohne weiteres als Pseudoprophet zu betrachten, der sich in der Ekstase ein Diner bestelle und dann wirklich das Mahl einnehme, oder der in der Ekstase Geld verlange. Manche Zugereiste, die sich niederlassen wollten, kamen übrigens nicht mit leeren Händen; sie forderten nicht, sondern sie gaben. So wissen wir von Marcion (s. o.), daß er, aus dem Pontus kommend, bei seinem Eintritt in die römische Gemeinde dieser 200 000 Sesterzen dargebracht hat (Tertull. de praescr. 30). Aber das waren Ausnahmen; in der Regel waren die Zugereisten hilfsbedürftig.

¹⁾ Melito v. Sardes nach der Angabe des Eusebius (h. e. IV, 26, 2).

²⁾ I Clem. 10, 7. 11, 1. 12, 1.

Die Fürsorge für die reisenden Brüder bildete naturgemäß die Brücke zu der Teilnahme und der Sorge für entfernte arme und gefährdete Gemeinden. Das eingehende Interesse, welches man dem Gaste widmete, konnte nicht aufhören, wenn er die Schwelle des Hauses, das Tor der Stadt verlassen hatte. Aber dies ist doch nur das Geringere. Der Gast war ja selbst jedesmal der Gemeinde, zu der er kam, ein Repräsentant, ein Bote aus einem fernen, vielleicht völlig unbekannten, aber doch verwandten Bruderkreise. Was er erzählte von der Not und dem Leiden oder dem Wachstum und den Gnadengaben seiner heimatlichen Gemeinde, das war keine Kunde als von Fremdem. Die ältesten Gemeinden wußten sich in Glaube und Beruf innerhalb der Welt eng verbunden und empfanden nach der apostolischen Regel: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit“. ¹⁾ Und gewiß: dieses Bewußtsein ist in den Zeiten am stärksten und lebendigsten gewesen, in denen noch kein äußeres Band die fast independentistisch neben einander stehenden Gemeinden mit einander verband, in denen der uralte Artikel des allgemeinen Symbols: „Ich glaube eine, heilige Kirche“ wirklich nur ein Glaubenssatz gewesen ist. Aber freilich, um so stärker wirkten die inneren Verbindungen: die Gemeinschaft desselben Glaubens, bald auch ausgedrückt in einem kurzen, kräftigen Bekenntnis, die gleiche Ausübung der Liebe, Geduld und christlichen Erziehung, sowie die gemeinsame Hoffnung auf die Zeit der herrlichen Ausgestaltung des Reiches Christi, für welches alle das gleiche Angeld und Unterpfand schon empfangen hatten. Dieser Besitz belebte die Bruderliebe und machte die Unbekannten bekannt, brachte die Fernen nahe. „An geheimen Zeichen und Merkmalen kennen sie sich und lieben einander, schier bevor sie sich kennen gelernt haben“, sagte der Heide Cäcilus von den Christen. ²⁾ Es ist später anders geworden, wenn auch das lebendige Gefühl, einem Bruderbunde anzugehören, niemals ganz geschwunden ist.

In dem großen Gebete, in welchem sonntäglich die Gemeinden ihren Dank und ihre Bitte Gott vortrugen, hatte die Fürbitte für die ganze Christenheit auf dem Erdkreise ihre feste Stelle. Von dorthier wurde das Bewußtsein, einer heiligen Christenheit anzugehören, bald in den einzelnen Gliedern belebt und die Erinnerung an die Aufgaben für das Ganze wach erhalten. Wo nur in Briefen und Schriftstücken der ältesten Zeit des Gemeindegebetes gedacht wird, da wird auch dieser ökumenische Charakter desselben aus-

¹⁾ I Kor. 12, 26.

²⁾ Cäcil. bei Minuc. Felix, Octav. 9, 3.

drücklich hervorgehoben.¹⁾ Im einzelnen aber vermittelten Briefe, Zirkulärschreiben, Briefsammlungen, übersandte Akten oder offizielle Berichte, Reisende und Spezialgesandte den Verkehr. In wichtigen Fällen haben sich die Bischöfe selbst aufgemacht, um Streitfragen beizulegen oder ein gemeinsames Abkommen zu treffen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diesen mannigfaltigen Verkehr zu schildern; wir beschränken uns darauf, diejenigen Berichte zu sammeln und zu beleuchten, in denen die eine Gemeinde in Fällen der Not der anderen zu Hilfe gekommen ist. Armut, Krankheit, Verfolgung und Leiden aller Art sind es einerseits gewesen, welche tätige Hilfe von seiten der besser situierten Gemeinden erheischten, andererseits waren es innere Krisen in Bezug auf Lehre und Leben, Disziplin und Kultus, welche eine Gemeinde bedrohten, ja ihre Existenz in Frage stellen konnten. In beiden Fällen hatte sich die christliche Bruderliebe der Schwestergemeinden zu bewähren.

Das erste Beispiel von Unterstützung der einen Gemeinde durch eine andere begegnet uns schon im Anfange des apostolischen Zeitalters. In der Apostelgeschichte (11, 27f.) lesen wir, daß in Antiochien Agabus eine Teuerung geweissagt habe. Auf diese Kunde hin sammelte die junge antiochenische Gemeinde für die armen Brüder in Judäa und schickte die Spende durch Barnabas und Paulus an sie ab.²⁾ Eine heidenchristliche Gemeinde ist es gewesen, welche, soviel wir wissen, zuerst der Not einer Schwestergemeinde zu Hilfe gekommen ist. Bald sollte sich die brüderliche Liebe der jungen christlichen Gemeinden aus den Heiden in Asien und Europa in noch größerem Umfange bewähren. Die Armut der jerusalemitischen Muttergemeinde hat auch nach der Zeit der Teuerung fortbestanden. Die Gründe hierfür sind unbekannt. Man hat auf den Versuch, freiwillige Gütergemeinschaft einzuführen, welchen die Gemeinde am Anfange gemacht haben soll, verwiesen; er sei mißlungen, und die Gemeinde somit verarmt. Dies ist vage Vermutung; aber die Tatsache selbst steht fest. Bei der entscheidenden Zusammenkunft in Jerusalem, auf welcher die drei Säulenapostel die Heidenmission des Paulus ausdrücklich anerkannten, verpflichtete sich dieser, der jerusalemitischen Armen in den fernen Ländern zu gedenken. In welchem Umfange und mit welcher Treue der Apostel dieser Verpflichtung nachgekommen ist, das zeigen uns die Briefe an die Galater,

¹⁾ Vgl. I Clem. 59, 2f. und meine Bemerkungen zu dieser Stelle. Polyc., Philipp. 12, 2 f.

²⁾ Der Bericht der Apostelgesch. über die antiochenische Spende und die Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem unterliegt allerdings kritischen Bedenken, s. Overbeck z. d. St.

Korinther und Römer. Seine Stellung ist in dieser Angelegenheit keine leichte gewesen: er hatte sich für seine Person zu einer Kollekte verpflichtet, die doch, wenn sie Wert haben sollte, die freie Opferwilligkeit der von ihm gestifteten Gemeinden zur Voraussetzung hatte. Er war gewiß, auf diese rechnen zu dürfen, und hat sich nicht getäuscht. Seine Sache wurde die seiner Gemeinden, und in Galatien, Macedonien, Achaja sammelte man für die fernen jerusalemischen Brüder. Als der Apostel es erleben mußte, daß in Korinth eine schwere Krise sein ganzes Werk in Frage stellte, selbst da hat er neben dem Größeren die Kollektensache nicht vergessen. Die Sammlung war dort fast schon ins Stocken geraten; die eindringlichen, herzlichen und feinen Worte, in denen er die Gemeinde ermahnt, beleben wiederum den in den Parteikämpfen erkalteten Eifer.¹⁾ „Die aus Macedonien und Achaja“, kann er bald darauf den Römern schreiben, „haben williglich eine gemeine Steuer zusammengelegt, den armen Heiligen zu Jerusalem. Sie haben es williglich getan und sind auch ihre Schuldner. Denn so die Heiden sind ihrer geistlichen Güter teilhaftig geworden, ist es billig, daß sie ihnen auch in leiblichen Gütern Dienst beweisen.“²⁾ Eine Liebespflicht der Gemeinden aus den Heiden sieht der Apostel in dieser Kollekte. Man braucht sich aber nur die Verhältnisse, unter denen sie gesammelt wurde, zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, welche Bedeutung zugleich dieses Liebeswerk für die Geber selbst haben mußte. Noch bestand keine Lebensgemeinschaft zwischen den Christen aus den Heiden und den Christen in Judäa, und doch sollten sich jene als Brüder, als Glieder einer Gemeinde mit diesen geeint wissen. Nachfolger der Gemeinden Gottes in Judäa sind die Gemeinden in Asien und Europa³⁾, und doch bestand keine Gemeinschaft des Kultus, des Lebens, der Sitte zwischen ihnen. Jene Spende war somit der einzig sichtbare Ausdruck der brüderlichen Einheit, welche sonst nur in dem gemeinsamen Glauben festzustellen war. Darin bestand ihre hohe Bedeutung. Einzig in dieser Sorge der Heidenchristen für die notleidenden Brüder in Jerusalem tritt eine längere Zeit hindurch das Bewußtsein um eine immerliche Gemeinschaft aller Christen auch äußerlich hervor. Wie lange die Unterstützungen gedauert haben, wissen wir nicht. Die großen Katastrophen in Palästina seit der Mitte der sechziger Jahre sind jedenfalls auch für die Beziehungen der Christen aus den Heiden zu denen in Jerusalem und Palästina

¹⁾ II Kor. 8, 9.

²⁾ Röm. 15, 26f.

³⁾ I Thessal. 2, 14.

verhängnisvoll geworden.¹⁾ — Vierzig Jahre später brach die Verfolgungszeit über die Gemeinden herein. Aber eine allgemeine Verfolgung hat bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts nicht stattgefunden. Während einige Gemeinden bedrängt, ihrer Güter beraubt²⁾ und in ihrem Bestande gefährdet wurden, konnten sich andere des Friedens erfreuen. Diesen erwuchs nun die Pflicht, den Verfolgten zu Hülfe zu eilen. Sie haben sich dieser Pflicht nicht entzogen. Justin berichtet uns³⁾, daß die in der Gemeinde gesammelten Gelder regelmäßig auch für die Pflege der Gefangenen verwendet wurden, und Tertullian bestätigt und erweitert diese Angabe, indem er sagt, daß die in den Bergwerken Schmach tenden, die auf wüste Inseln Verbannten und die Gefangenen unterstützt würden.⁴⁾ Beide Zeugnisse lassen es unklar, ob nur Glieder der heimischen Gemeinde zu verstehen sind; aber schon an sich ist dies nicht wahrscheinlich, und ausdrückliche Angaben, sowie selbst ein heidnischer Bericht, stehen dem entgegen. Dionysius von Korinth schreibt um das Jahr 170 an die Römer: „Ihr habt von Anfang an die Gewohnheit gehabt, daß ihr allen Brüdern die mannigfachsten Wohltaten erwieset und vielen Gemeinden in den verschiedenen Städten Unterstützungen schicktet und auf diese Weise bald die Armut der Dürftigen erleichtert, bald den in den Bergwerken befindlichen Brüdern den nötigen Unterhalt verschafftet. Durch diese Gaben, die ihr schon von Anfang an zu schicken pfleget, bleibt ihr als Römer einer von den Vätern ererbten Sitte der Römer treu. Diesen Brauch hat auch euer würdiger Bischof Soter nicht nur bewahrt, sondern sogar noch gesteigert.“⁵⁾ Hundert Jahre später kommt der Bischof Dionysius von Alexandrien in einem Briefe an den Bischof Stephanus von Rom auf die Kirchen in Syrien und Arabien zu sprechen und bemerkt beiläufig: „Dorthin schickt ihr regelmäßige Unterstützungen

¹⁾ Wie Hebr. 6, 10 zu deuten ist, ist ungewiß. — Es mag hier erwähnt sein, daß mehr als dreihundert Jahre später Hieronymus aus jener von Paulus betriebenen Kollekte eine Pflicht aller Christen im römischen Reiche deduziert hat, die Mönchskolonien an den heiligen Stätten zu Jerusalem und Bethlehem zu unterstützen. In seiner Schrift gegen Vigilantius, der gegen die Verschleuderung von Geldmitteln zum Unterhalt der Mönche in Judäa aufgetreten war, entwickelt er geradezu einen Schriftbeweis für die Verpflichtung zu jenen Kollekten aus II Kor. 8 u. s. w. (adv. Vigilant. 13).

²⁾ Verarmungen christlicher Gemeinden durch Gütereinziehung seitens der Obrigkeit stellten sich schon zur Zeit Domitians ein, s. Hebr. 10, 34 (wenn dieser Brief in diese Zeit gehört), Euseb. h. e. III, 17.

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ Tertull., Apolog. 39: „si qui in metallis et si qui in insulis, vel in custodiis, dumtaxat ex causa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt.“

⁵⁾ Euseb. h. e. IV, 23, 10.

und habt erst vor kurzem wieder geschrieben.“¹⁾ Basilius der Große erzählt, daß zur Zeit des römischen Bischofs Dionysius (259—269) die römische Kirche Gelder nach Kappadocien geschickt habe zur Auslösung der christlichen Gefangenen aus den Händen der Barbaren. Noch am Ende des vierten Jahrhunderts erinnerte man sich dessen mit Dank in Kappadocien.²⁾ So legen Korinth, Syrien, Arabien und Kappadocien, Kirchen des Ostens, ein Zeugnis des Ruhmes ab für die römische Kirche, und wir verstehen es nach den Worten des Dionysius von Korinth, wie Ignatius die Gemeinde zu Rom die *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*, die *procuratrix caritatis*, nennen konnte.³⁾ Aber auch andere Gemeinden und deren Bischöfe sind nicht zurückgeblieben. Von der karthaginiensischen Kirche und deren Bischof Cyprian ist uns ähnliches berichtet. Aus mehreren Briefen, die kurz vor der Hinrichtung Cyprians geschrieben sind, geht hervor, daß er an die damals in Numidien gefangen gesetzten Christen Unterstützungen gesandt hat⁴⁾, und ähnliches von seiner Sorge für fremde Christen und auswärtige Gemeinden erfahren wir auch sonst noch aus seiner Korrespondenz. Am denkwürdigsten ist in dieser Hinsicht sein Brief an numidische Bischöfe vom Jahre 253. Diese hatten ihm gemeldet, daß wilde Räuberhorden in das Land eingefallen seien und viele Christen beiderlei Geschlechts als Gefangene fortgeschleppt hätten. Cyprian veranstaltete sofort eine Kollekte und übersandte das Ergebnis derselben den Bischöfen zugleich mit einem Schreiben.⁵⁾ Es ist die ausführlichste und wertvollste Urkunde, welche wir aus den drei ersten Jahrhunderten in Bezug auf Unterstützungen einer Gemeinde durch eine andere besitzen, und mag daher hier seine Stelle finden:

„Cyprianus entbietet den Brüdern Januarius, Maximus, Proculus, Victor, Modianus, Nemesianus, Nampulus und Honoratus seinen Gruß.

Mit größtem Schmerze der Seele und unter vielen Tränen haben wir euer Schreiben, geliebteste Brüder, gelesen, welches ihr in Besorgnis der Liebe in Bezug auf die Gefangenschaft unserer Brüder und Schwestern an uns gerichtet habt. Denn wer empfände nicht Schmerz bei solchen Unglücksfällen, oder wer macht nicht den Schmerz des Bruders zu seinem eigenen, da der Apostel Paulus spricht: „So ein Glied leidet, so leiden auch die anderen mit, und so ein Glied sich freut, so freuen sich die anderen mit“,

¹⁾ Euseb. h. e. VII, 5, 2.

²⁾ Basilius ep. (70) ad Damasum papam.

³⁾ Ignat. ad Rom. prooem. S. Zahn z. d. St.: „In caritatis operibus semper primum locum sibi vindicavit ecclesia Romana.“

⁴⁾ Cypr. epp. 76—79. — ⁵⁾ Cypr. ep. 62.

und an einer anderen Stelle: „Wer ist schwach und ich werde nicht mit schwach“. Daher müssen auch wir jetzt die Gefangenschaft unserer Brüder als unsere Gefangenschaft betrachten und den Schmerz der Gefährdeten für unseren Schmerz halten, da wir ja in unserer Vereinigung nur einen Leib bilden und nicht nur die Liebe, sondern auch die Pflicht des Glaubens uns antreiben und stärken muß, um die Glieder, die Brüder, loszukaufen.

Denn da der Apostel Paulus abermals spricht: „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der heilige Geist in euch wohnt“, so muß man, wenn auch die Liebe nicht stark genug zur Hülfeleistung für die Brüder antriebe, in diesem Falle bedenken, daß es Tempel Gottes sind, die da gefangen sind. Wir dürfen es nicht lange zögernd und des Mitleids vergessend ertragen, daß Gottes Tempel eine lange Zeit gefangen sind, sondern wir müssen mit allen Kräften uns anstrengen und schleunig es bewerkstelligen, die Gnade Christi, unseres Richters, Herrn und Gottes, durch unsere Dienste zu verdienen. Denn da der Apostel Paulus spricht: „Soviele eurer in Christo getauft sind, die haben Christum angezogen“, so müssen wir in unseren gefangenen Brüdern Christum erblicken und ihn aus der Gefahr der Gefangenschaft erlösen, der uns aus der Gefahr des Todes erlöst hat. Ihn also, der uns aus dem Rachen des Teufels gezogen, der uns am Kreuze durch sein Blut erkauft hat, der jetzt selber in uns bleibt und wohnt, ihn müssen wir durch eine Summe Geldes aus den Händen der Barbaren auslösen. . . . Wie sollte auch nicht das Gefühl der Menschlichkeit und das Bewußtsein gegenseitiger Liebe jeden Vater bewegen, in den dort Gefangenen seine Söhne zu erblicken, und jeden Gemahl, für seine dort im Gefängnis schmachtende Gattin den Schmerz und die Liebe des ehelichen Bundes zu empfinden . . (es folgt eine Ausführung über die besonders entsetzliche Lage der geweihten Jungfrauen) . . Dieses alles hat auf Grund eures Briefes unsere Gemeinde in Erwägung gezogen und mit Schmerz durchgeprüft, und daher haben alle rasch und gerne und reichlich Geldspenden für die Brüder herbeigebracht. Immer sind sie gemäß der Stärke ihres Glaubens willig zu jedem Werke Gottes, dieses Mal aber hat die Betrachtung eines so großen Schmerzes sie in noch höherem Grade zu heilsamen Werken entflammt. Denn wenn der Herr in seinem Evangelium sagt: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht“, wie wird er erst zu weit größerer Belohnung unseres Almosens sagen: „Ich bin gefangen gewesen, und ihr habt mich losgekauft“. Und da er abermals spricht: „Ich bin gefangen gewesen, und ihr habt mich besucht“, wie viel mehr wird es dann am Gerichtstage wert sein, an dem wir

von dem Herrn den Lohn erhalten sollen, wenn er sagt: „Ich bin im Kerker der Gefangenschaft gewesen, und gefesselt und gebunden lag ich bei den Barbaren, und aus jenem Gefängnis der Sklaverei habt ihr mich befreit“. Endlich danken wir euch, daß ihr uns an euerem Kummer und an diesem so guten und notwendigen Liebeswerke Anteil nehmen ließt, so daß ihr uns fruchtbares Ackerfeld darbotet, in welches wir die Samenkörner unserer Hoffnung ausstreuen konnten in der Erwartung, daß wir die herrlich großen Früchte, welche aus diesem himmlischen und heilsamen Werke hervorgehen, ernten werden. Wir übersenden euch aber 100 000 Sestertien (etwa 17 — 20 000 Mark), welche hier in der Kirche, deren Vorsitz wir durch Gottes Barmherzigkeit führen, aus den Beiträgen unseres Klerus und Volkes gesammelt worden sind; ihr möget sie dort nach eurem gewissenhaften Ermessen verteilen.

Schließlich wünschen wir, daß sich in Zukunft nichts dergleichen mehr ereigne, und daß unsere Brüder, durch Gottes Macht geschützt, von solchen Gefahren nicht mehr betroffen werden mögen. Sollte sich aber doch noch zur Prüfung unseres Glaubens und unserer Liebe Ähnliches wieder ereignen, so zögert nicht, es uns schriftlich anzuzeigen. Seid versichert und wisset, daß unsere Kirche und die ganze Gemeinde flehentlich betet, es möge nicht wieder eintreten; geschieht aber doch, daß sie gerne und reichlich Beiträge spenden wird. Damit ihr aber unserer Brüder und Schwestern, welche zu diesem so notwendigen Liebeswerke bereitwillig und gerne beigetragen haben, bei euren Gebeten eingedenk seid, auf daß sie immerfort zum Geben bereit seien, und damit ihr ihnen bei euren Opfern und Gebeten das gute Werk vergelten könnt, habe ich ihre Namen einzeln beigefügt. Ich habe auch die Namen unserer Kollegen (der Bischöfe) und der Priester beigeschrieben, welche unserem Beispiele folgend bei ihrem Hiersein in ihrem und ihrer Gemeinde Namen nach ihrem Vermögen etliches beigesteuert haben; auch habe ich neben der von uns gesandten Hauptsumme ihr Sümmden ebenfalls angegeben und mitgeschickt. Es ist nun euere Pflicht, dieser aller in euren Gebeten und Andachten zu gedenken, wie Glaube und Liebe es erheischen.

Wir wünschen euch, teuerste Brüder, stets Wohlergehen in dem Herrn. Gedenket unser.“ —

Unverkennbar ist die karthaginienische Gemeinde sich hier bewußt, etwas Außerordentliches getan zu haben. Aber doch ist das Bewußtsein, hier eine Pflicht der Liebe erfüllt zu haben, lebendig, und die religiöse Begründung solcher Pflicht musterhaft. Auch versteht es sich von selbst, daß eine so liberale Unter-

stützung nicht den Erträgen der regelmäßigen Gemeindegelbe abgenommen werden konnte.

Wir haben aber noch ein anderes Beispiel für die Sorge Cyprians, eine auswärtige Gemeinde betreffend. In jenem oben (S. 128) besprochenen Fall des Lehrers der Schauspielkunst, der von seinem Unterricht absteht und, wenn er sonst keine Mittel hat, von der Gemeinde erhalten werden soll, schreibt Cyprian (ep. 2), der Mann möge nach Karthago kommen und dort von der Gemeinde Unterstützung empfangen, falls seine heimische Gemeinde zu arm sei, ihn zu ernähren.¹⁾

Wie rege und wirksam aber der Anteil auch ferner Gemeinden zur Zeit oder im Falle einer Verfolgung gewesen ist, bezeugt Lucian, in den Tagen des Kaisers Marc Aurel, in der Spottschrift über das Lebensende des Peregrinus. Der Statthalter von Syrien hatte diesen von Lucian als ruchlosen Schwindler geschilderten Mann, nachdem er Christ geworden, einsetzen lassen. Lucian berichtet nun, wie er von den Christen im Gefängnisse geehrt worden sei. Dann fährt er fort (c. 13): „Ja sogar aus einigen Städten der Provinz Asia kamen Leute, welche die Christen im Namen ihrer Gemeinde abgeschickt hatten, um Beistand zu leisten, die Verteidigung zu führen und den Mann zu trösten. Sie entwickeln nämlich eine unglaubliche Rührigkeit, sobald sich etwas dergleichen ereignet, was ihre gemeinschaftlichen Interessen berührt; nichts ist ihnen alsdann zu teuer. So flossen denn auch damals von ihrer Seite dem Peregrinus nicht unbeträchtliche Geldsummen zu, und er verschaffte sich daraus keine geringe Einnahmequelle.“²⁾ Es muß also nichts Seltenes gewesen sein, wovon Lucian hier berichtet. Im Namen ihrer Gemeinden kamen von fern her Brüder, und sie brachten nicht nur Unterstützungsgelder für die Gefangenen, sondern sie kamen auch zu ihnen in das Gefängnis, trösteten sie durch ihre Liebe, ja, versuchten selbst im Prozeßverfahren ihnen beizustehen. Zu diesen Angaben des heidnischen Schriftstellers bilden die sieben Briefe des Ignatius gleichsam einen Kommentar. In ihnen tritt uns die lebendige Teilnahme der kleinasiatischen Kirchen sowie der römischen Gemeinde an dem Schicksale eines Bischofs, den sie früher nie gesehen, so-

¹⁾ „Si illic ecclesia non sufficit ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre [scil. nach Karthago] et hic quod sibi ad victum atque ad vestitum necessarium fuerit accipere.“

²⁾ Erwähnt mag hier sein, daß es allgemeine Kollekten in der ältesten Kirche, wie die Juden in der Kaiserzeit solche hatten, nicht gegeben hat. Die Organisation der Kirchen wäre einem solchen Unternehmen auch wenig günstig gewesen; denn es fehlte der Mittelpunkt, den die Juden in Palästina besaßen.

wie die Sorge für die nun verwaiste antiochenische Gemeinde lebhaft entgegen. Ignatius befindet sich auf dem Transport von Antiochien nach Rom, um dort mit den Tieren zu kämpfen. In Antiochien dauert unterdes die Verfolgung der Christen noch fort. In Smyrna angelangt, begrüßen ihn die Abgesandten der Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles. Nach mehrtägigem Verkehr mit ihnen übergibt Ignatius ihnen Briefe an ihre Gemeinden, in welchen er neben anderem den kleinasiatischen Brüdern seine verlassene Gemeinde an das Herz legt. „Betet für die Kirche in Syrien“, schreibt er den Ephesern. „Gedenket in euren Gebeten der Kirche Syriens; ich bin nicht wert, zu ihr gerechnet zu werden, da ich der Geringste unter ihnen bin“, heißt es im Briefe an die Traller. In dem Briefe an die Magnesier wiederholt er dieselbe Bitte; er vergleicht die antiochenische Gemeinde mit einem von der glühenden Hitze der Verfolgung versengten Felde, das nach einem erfrischenden Tau verlange; die Liebe der Brüder soll es erquickern.¹⁾ Aber gleichzeitig wendet er sich bereits an die Römer. Es scheint ein Bruder aus Ephesus zu sein, der bereit ist, den Brief an sie zu überbringen. Ignatius setzt voraus, daß die Römer schon vor Eintreffen des Briefes von seinem Schicksal unterrichtet sind. Was er befürchtet, ist, sie könnten ihren Einfluß bei Hofe zu seinen Gunsten geltend machen oder durch eine Appellation an den Kaiser ihn des ersehnten Martyriums berauben wollen. Der ganze Brief ist geschrieben, um die römische Gemeinde hiervon abzuhalten.²⁾ Uns interessiert hier die Tatsache, daß ein fremder Bischof aus fernem Land das Eintreten der römischen Gemeinde für ihn voraussetzt, sei es nun, daß er dabei an eine legale Appellation oder an die Wirksamkeit besonderer Konnexionen der römischen Gemeinde gedacht hat. Wenige Tage später befindet sich Ignatius in Troas, begleitet von dem ephesinischen Diakon Burrhus und ausgerüstet mit Unterstützungen der smyrnensischen Gemeinde.³⁾ Von dort aus schreibt er nach Philadelphia und Smyrna — beide Gemeinden hat er auf seinen Reisen kennen gelernt — sowie an den Bischof der Kirche von Smyrna, Polykarp. Boten aus Antiochien sind in Troas zu ihm gekommen und haben ihm von dem Aufhören der Verfolgung berichtet. Sie haben ihm zugleich erzählt, daß Gemeinden aus der Nachbarschaft Antiochiens bereits

¹⁾ Eph. 21, 2; Trall. 13, 1; Magn. 14.

²⁾ Auch hier vergißt es Ignatius (c. 9) nicht, seine antiochenische Gemeinde den fernern Römern ans Herz zu legen. „Gedenket in eurem Gebet der Gemeinde in Syrien, welche statt meiner Gott zum Bischof hat. Jesus Christus allein wird sie (als Bischof) beschützen und eure Liebe.“

³⁾ Ad Philad. 11, 2; ad Smyrn. 12, 1.

Bischöfe oder Presbyter und Diakonen dorthin gesandt haben, um die Kirche zu beglückwünschen.¹⁾ In der Überzeugung, daß das Gebet der kleinasiatischen Gemeinden die antiochenische Kirche von der Verfolgung befreit hat, fordert Ignatius diese Gemeinden nun auf, ihrerseits ebenfalls Gesandte nach Antiochien zu schicken, um sich in dem Dank für die Hülfe Gottes mit der dortigen Gemeinde zu vereinigen: „Da mir gemeldet worden ist“, schreibt er nach Philadelphia, „daß gemäß euerem Gebete und der Liebe, die ihr habt in Christus Jesus, die Kirche im syrischen Antiochien (wieder) Frieden habe, so geziemt es euch, als einer Gemeinde Gottes, einen Diakonen mit einer Gottesbotschaft dorthin abzudelegieren, um sich in der Gemeinde-Versammlung mit ihnen zu freuen und den Namen zu verherrlichen. Selig in Jesu Christo ist der Mann, der eines solchen Dienstes gewürdigt wird, und euch allen wird es zum Ruhme gereichen. Wenn ihr nur wollt, so ist euch für den Namen Gottes nichts unmöglich.“²⁾ Ähnliches schreibt er nach Smyrna: einen Boten mit einem Gemeindeschreiben sollen auch sie nach Antiochien abschicken.³⁾ Der unerwartete schnelle Aufbruch von Troas verhinderte ihn, den übrigen kleinasiatischen Gemeinden dieselbe Bitte vorzutragen. Er ersucht daher den Polykarp durch einen eigenen Brief, in welchem er ihn selbst zur schleunigen Beauftragung eines Gesandten ermahnt⁴⁾, er möge in seinem Namen den übrigen Gemeinden schreiben, daß auch sie sich, sei es durch Boten, sei es durch Briefe, an der Freude der Antiochener, die eine allgemeine sei, beteiligen.⁵⁾ Wenige Wochen später hat die Gemeinde zu Philippi an Polykarp geschrieben; sie hat ebenfalls unterdes den Ignatius persönlich kennen gelernt, und sie bittet nun den Bischof von Smyrna, auch ihre Briefe an die Gemeinde zu Antiochia dorthin gelangen zu lassen, wenn er einen Boten absende. Polykarp sagt diese Bitte zu; ja er stellt sogar in Aussicht, daß er selbst vielleicht der Überbringer sein werde. Die Briefe des Ignatius, soviele ihm zugekommen, schickte er ihnen auf ihren Wunsch anbei mit, und wünscht sichere Nachrichten über das Geschick des Ignatius und seiner Genossen von den Philippern zu bekommen.⁶⁾

Dies sind in Kürze die Verhältnisse, welche uns aus den sieben Briefen des Ignatius und dem Schreiben des Polykarp an die Philipper entgegentreten. Welch eine Fülle von Beziehungen der Gemeinden untereinander, welch ein Gemeinsinn und welche brüderliche Sorge! Die Unterstützungen durch Geldmittel treten hier ganz zurück hinter den Bezeugungen einer persönlichen Teil-

¹⁾ Philad. 10, 2. — ²⁾ Philad. 10, 1f. — ³⁾ Smyrn. 11. — ⁴⁾ Polyc. 7, 2.

⁵⁾ C. 8, 1. — ⁶⁾ Polyc. ad Philipp. 13.

nahme, durch welche ganze Gemeinden untereinander und wiederum Bischöfe und Gemeinden sich gegenseitig beistehen, trösten und stärken, mit einander Leid tragen und sich freuen. Eine Welt von Teilnahme und Liebe tritt uns hier entgegen.

Auch sonst ist uns bekannt, daß die Gemeinden nach überstandener Verfolgung anderen Gemeinden einen ausführlichen Bericht abstatteten. Wir besitzen noch zwei größere Schreiben dieser Art, den Brief der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde zu Philomelium und an alle Kirchen nach der Verfolgung zur Zeit des Kaisers Antoninus Pius, und den Brief der gallischen Kirchen an die kleinasiatischen und phrygischen nach Ablauf der blutigen Verfolgung unter Marc Aurel.¹⁾ Sehr ausführlich wird in beiden Schreiben die ganze Verfolgung, in dem ersteren besonders der Tod des Bischofs Polykarp geschildert: das glorreiche Ende des im Orient und Occident bekannten Bischofs sollte der ganzen Christenheit kund werden. Die Vorgänge in Gallien beanspruchten in besonderem Maße die Teilnahme der kleinasiatischen Brüder: denn mindestens zwei der ihrigen, Attalus aus Pergamum und ein Phrygier, Alexander, hatten in der Verfolgung ruhmvoll den Märtyrertod erlitten. Die Gemeinden benutzen aber zugleich die Gelegenheit, um wertvolle Erfahrungen, die sie während der Verfolgungszeit gemacht, und Grundsätze, die sie erprobt, den Brüdern mitzuteilen. So spricht sich die smyrnensische Gemeinde sehr entschieden gegen das Selbstangeben und Aufsuchen des Martyriums aus, und teilt einen hierauf bezüglichen traurigen Fall mit.²⁾ Die gallischen Gemeinden warnen ihrerseits vor allzu strenger Behandlung der Gefallenen, wenn sie Reue zeigen, und wissen von dem barmherzigen Sinn ihrer Konfessoren zu berichten.³⁾ Umgekehrt ist es die römische Gemeinde, welche die karthaginensische während der Verfolgung unter Decius zur Standhaftigkeit und Ausdauer ermahnt⁴⁾, und später ihre Grundsätze über die Behandlung der Gefallenen mit der karthaginensischen austauscht.⁵⁾ Ein besonderer Fall lag hier vor. Cyprian, der Bischof von Karthago, hatte sich der Verfolgung durch die Flucht

¹⁾ Der letztere ist uns, nicht ganz vollständig, von Eusebius in der Kirchengeschichte (V, 1f.) aufbewahrt: der erstere findet sich ebenfalls verkürzt bei Eusebius (IV, 15), außerdem aber noch vollständig in besonderer Überlieferung griechisch und lateinisch.

²⁾ Mart. Polyc. c. 4. — ³⁾ Bei Euseb., h. e. V, 2.

⁴⁾ Unter den Briefen Cyprians der 8. (nach Hartel).

⁵⁾ S. meine Abhandlung (in der Festschrift für Weizsäcker): „Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahr 250“ (1892). — Interessant ist auch eine Notiz des Dionysius von Alexandrien in einem Briefe an Germanus, welchen uns Eusebius (h. e. VII, 11, 3) aufbewahrt hat. Dionysius erzählt, daß bei seinem Verhör vor dem Statthalter Aemilianus

entzogen, leitete aber seine Gemeinde von seinem Versteck aus: mit gutem Gewissen durfte er sich sagen, er müsse sich den Seinen erhalten. Den Römern waren zunächst die näheren Verhältnisse nicht kund geworden; unverkennbar beurteilten sie die Flucht des Bischofs mit Mißtrauen und hielten es eben deshalb für geboten, an die Gemeinde zu schreiben und sie zu stärken. In der Tat konnte in schlimmen Zeiten einer Gemeinde nichts Verhängnisvolleres begegnen, als daß sie ihres Klerus oder ihres Bischofs, sei es durch den Tod, sei es durch pflichtwidriges Verhalten desselben, beraubt wurde. Tertullian erzählt uns in seiner Schrift „über die Flucht in der Verfolgung“, daß unter Berufung auf Matthäi 10, 23: „Wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere“, nicht selten Diakonen, Presbyter und Bischöfe bei Anbruch einer Verfolgung geflohen seien. Die Folge war, daß die Gemeinde sich zerstreute oder den Häretikern zur Beute fiel.¹⁾ Je mehr die Gemeinde in Abhängigkeit vom Klerus geriet, desto erschütternder für sie mußte jeder Verlust desselben, ja schon jeder Wechsel sein. Das haben auch die energischen Verfolger der Kirchen im dritten Jahrhundert, Maximin I., Decius, Valerian und Diokletian wohl erkannt. Konnte doch selbst ein Cyprian von seinem Versteck aus seiner Gemeinde nicht Herr werden und mußte die erschütterndsten Krisen dort erleben! Aber eben deshalb betätigte sich in solchen Fällen die Teilnahme der Schwestergemeinden, teils durch Trostschreiben während der Not, wie es die Römer getan, teils durch Gratulationsbriefe, wenn sie gehoben. Eusebius hat uns in seiner Kirchengeschichte Regesten aus der umfangreichen Korrespondenz des korinthischen Bischofs Dionysius mitgeteilt. Hier interessiert uns ein Schreiben an die Gemeinde zu Athen. Eusebius berichtet: „der Brief enthält eine Aufmunterung zum Glauben und zu einem den Vorschriften des Evangeliums entsprechenden Lebenswandel. Dionysius macht den Athenern den Vorwurf, daß sie denselben vernachlässigt, ja beinahe vom Glauben abgefallen seien, seitdem ihr Bischof Publius in den damaligen Verfolgungen den Märtyrertod gefunden. Auch des Quadratus erwähnt er, der nach dem Martyrium des Publius ihr Bischof geworden. Er bezeugt nämlich, daß durch dessen Bemühung sich die Gemeinde wieder gesammelt und neuen Eifer

(Valerianische Verfolgung) auch „einer von den aus Rom anwesenden Brüdern mit hineingegangen sei.“

¹⁾ De fuga 11: „Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem? (Tales) dispersum gregem faciunt et in praedam esse omnibus bestiis agri, dum non est pastor illis. Quod nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero.“

für den Glauben bekommen habe.“¹⁾ Die in Antiochien zur Zeit des Septimius Severus wütende Verfolgung forderte als ihr Opfer den dortigen Bischof Serapion. Dieser Tod muß der dortigen Gemeinde schwere Gefahr gebracht haben; denn als der Bischofssitz glücklich wieder besetzt ist, da gratuliert ein kappadocischer Bischof vom Gefängnis aus in einem eigenen Schreiben der antiochenischen Kirche: „Erträglich und leicht hat mir der Herr zur Zeit meiner Gefangenschaft meine Fesseln gemacht, weil ich erfahren, daß durch die göttliche Vorsehung der durch das Verdienst seines Glaubens vollkommen dazu geeignete Asklepiades das bischöfliche Amt in eurer heiligen Gemeinde überkommen habe.“²⁾

In dem Bisherigen haben wir zusammengestellt, was sich in den dürftigen Resten der ältesten kirchlichen Litteratur über materielle Unterstützungen einer Gemeinde durch andere und über die gegenseitige Hülflistung in Verfolgungszeiten findet. Sofern die Verfolgungen nicht selten auch innere Krisen und Gefahren für die Gemeinden hervorriefen, erstreckte sich die Teilnahme auch auf diese, und hatte Versuche zur Folge, ihnen abzuhelpen. Es erübrigt aber noch, diejenigen Fälle zu berücksichtigen, wo weder Armut noch Verfolgung, sondern lediglich innere Mißstände und Gefahren ein Wort der Mahnung oder des Rates seitens einer Schwestergemeinde, resp. ihres Bischofs, veranlaßt haben.

Aus der frühesten Zeit, dem Ende des ersten Jahrhunderts, ist uns ein Dokument erhalten, welches vor allem einer Beachtung hier würdig ist, der sogenannte erste Brief des Clemens, in Wahrheit ein offizielles Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische.³⁾ Im Schoße dieser Gemeinde war eine Krisis ausgebrochen, welche von den ernstesten Folgen begleitet war. Wir kennen freilich nur die Beurteilung der Krisis seitens der Majorität in der Gemeinde. Danach hatten sich einige ehrgeizige, aufgeblasene Neuerer wider die bestehenden Autoritäten aufgelehnt, und hatten einen Teil der jüngeren Glieder der Gemeinde mitverführt.⁴⁾ Ihr Absehen war darauf gerichtet, die Presbyter und Diakonen zu entsetzen, die wachsende Autorität des Amtes überhaupt zu vernichten.⁵⁾ Ein erbitterter Kampf war die Folge. Selbst die Frauen mischten sich hinein⁶⁾; Glaube, Liebe und brüderlicher Sinn drohten bereits unterzugehen⁷⁾; das Ärgernis wurde in der Christenheit bekannt, ja, schon war Gefahr vorhanden,

¹⁾ Euseb., h. e. IV, 23, 2f. — ²⁾ Euseb., h. e. VI, 11, 5.

³⁾ Vgl. die Inscriptio.

⁴⁾ S. c. I, 1. 3. 3. 39, 1. 47, 6. 1c.

⁵⁾ S. c. 40—48. — ⁶⁾ Das ist nach c. 1, 3. 21, 6 wahrscheinlich.

⁷⁾ S. c. 1—3.

daß die Zwistigkeiten den Heiden ruchbar, der Name Christi so gelästert, die Sicherheit der Gemeinde bedroht würde.¹⁾ Da tritt die römische Gemeinde ein. Sie ist nicht von Korinth aus aufgefordert worden, sich in die Angelegenheit einzumischen; nein, aus freien Stücken ergreift sie das Wort.²⁾ Aber sie führt es mit ebensoviel herzlicher, besorgter Liebe, als mit Freimut und Würde. Sie fühlt sich von Gewissens wegen zu einer ernststen brüderlichen Mahnung verpflichtet, und weiß, daß es Gottes Stimme ist, welche durch sie zum Frieden mahnt³⁾, freilich auch zugleich die erhabene Würde der kirchlichen Amtsträger durch sie einschränkt.⁴⁾ Dabei läßt sie es doch nie aus den Augen, daß sie den Korinthern nichts zu befehlen, sondern nur, was recht ist, darzulegen habe⁵⁾, und sie gibt auch immer wieder in feiner Weise der guten Zuversicht Ausdruck, daß die Gemeinde den Willen Gottes kenne und selbst sich auf das Richtige wieder besinnen werde⁶⁾, wie sie auch auf eine Umkehr der Unruhestifter noch hofft.⁷⁾ Aber sie verlangt im Namen Gottes, daß dem Ärgernisse rasch ein Ende gemacht werde. Mit der Überbringung ihres Schreibens beauftragt sie die angesehensten Männer aus ihrer Mitte, „sie sollen Zeugen sein zwischen euch und uns. Dieses aber haben wir getan, damit ihr wisset, daß sich unsere ganze Sorge darauf gerichtet hat und noch richtet, daß ihr in Kürze den Frieden wieder herstellt.“⁸⁾ Der Brief schließt mit den Worten, die Korinther sollten die Abgesandten alsbald in Frieden und Freude wieder nach Rom zurückschicken, damit sie so schnell als möglich von der wiederhergestellten Einmütigkeit erführen und sich in Bälde freuen könnten.⁹⁾ Diesem ausführlichen, energischen, von kirchlichem Gemeinsinn und brüderlicher Liebe durchleuchteten Schreiben ist nichts aus der ältesten Litteratur an die Seite zu stellen. Aber ähnliches ist uns nicht selten berichtet. So hat die Gemeinde zu Philippi übers Meer an den greisen Polykarp von Smyrna geschrieben und ihm u. a. von einem traurigen Falle, der sich in ihrer Mitte ereignet hat, erzählt. Einer ihrer Presbyter, Valens mit Namen, war der Veruntreuung von Gemeindegeldern überführt worden. In dem Antwortschreiben des Polykarp, welches wir besitzen, geht er auf diese betäubende Nachricht ein.¹⁰⁾ Er mischt sich nicht in die Jurisdiktion der Gemeinde; aber er giebt ihr Ermahnungen und Ratschläge. Sie selbst sollen sich an dem Fall ein Beispiel nehmen, die Habsucht zu fliehen; wenn der Presbyter

¹⁾ S. c. 47, 7. 1, 1. — ²⁾ S. c. 1, 1. 47, 6, 7.

³⁾ S. c. 59, 1. 56, 1. 63, 2.

⁴⁾ S. c. 40 f. — ⁵⁾ S. besonders c. 58, 2: *θεξασθε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν.*

⁶⁾ S. c. 40, 1. 45, 2 f. 53, 1. 62, 3. — ⁷⁾ S. c. 54. — ⁸⁾ S. c. 63, 3.

⁹⁾ S. c. 65, 1. — ¹⁰⁾ Polye. ad Philipp. 11.

und sein Weib Reue zeigen, so sollen sie sie nicht als Feinde behandeln, sondern als leidende und irrende Glieder, damit der ganze Leib gerettet werde. Der Bischof läßt durchblicken, daß ihm die Behandlung des Falles seitens der Gemeinde nicht durchweg richtig scheine; er ermahnt sie zur Nüchternheit gegenüber der Leidenschaft und zur Milde; aber er tut es, indem er sich wohl bewußt ist, wie weit er einer fremden Gemeinde gegenüber gehen darf. — Der Bischof Ignatius von Antiochien benutzt auf seinem Transporte durch Kleinasien die Gelegenheit, in kurzen Schreiben die dortigen Gemeinden in den besonderen Gefahren zu stärken, denen sie ausgesetzt sind. Er warnt sie vor den Umtrieben der Häretiker, mahnt zum Gehorsam gegen den Klerus, fordert zur klugen Einmütigkeit und festem Zusammenhalten auf und gibt in eingehender Weise besondere Ratschläge für spezielle obwaltende Verhältnisse. — Am Anfange des 2. Jahrhunderts will ein römischer Christ, der Bruder des Bischofs, gegenüber Laxheit und Rigorismus in der Gemeinde in schweren Krisen den Mittelweg richtiger Disziplin und Kirchenzucht, den er gefunden, angeben. Sein Absehen ist aber nicht nur auf die römische Gemeinde gerichtet, sondern auf die ganze Christenheit, auf die „auswärtigen Städte“, und er wünscht, daß seine Mahnungen, die er vom heiligen Geiste durch die Kirche selbst empfangen haben will, dort bekannt würden.¹⁾ — Im Zeitalter Marc Aurels ist es namentlich der Bischof Dionysius von Korinth, welcher, gewiß auch namens seiner Gemeinde, in einer umfangreichen Korrespondenz die gefährdeten Gemeinden, auch die entferntesten, zu stärken sucht. Zwei seiner Briefe, den an die Athener und den an die Römer, haben wir schon erwähnt. Eusebius teilt uns den Inhalt einiger ähnlicher Schreiben mit, er nennt sie „katholische“ Briefe. Wahrscheinlich sollten sie in den Gemeinden zirkulieren, wie sie denn auch frühzeitig gesammelt und — wie der Bischof selbst entrüstet bereits bemerken muß — verfälscht worden sind. Ein Brief an die Gemeinde zu Lacedämon enthielt eine Darlegung der rechten Lehre, sowie eine Aufforderung zu Frieden und Einigkeit. In dem Briefe an die Gemeinde zu Nikomedien in Bithynien bekämpft er die Häresie des Marcion. „Ferner schrieb er an die Gemeinde zu Gortyna sowie an die übrigen Gemeinden auf Kreta einen Brief, worin er deren Bischof Philippus rühmt, weil seiner Gemeinde das Zeugnis sehr großer Frömmigkeit und Standhaftigkeit erteilt werde, und sie ermahnt, vor Verführung der Häretiker sich zu bewahren. Auch schrieb er an die Gemeinde zu Amastris und zugleich an die übrigen Gemeinden im Pontus.

¹⁾ Herm., Vis. II, 4.

Hier fügt er Erklärungen von Stellen aus der heiligen Schrift an. Ihren Bischof nennt er Palmas. Er giebt ihnen viele Ermahnungen über die Ehe und über die Jungfräulichkeit und fordert sie auf, alle, welche von irgend einem Falle oder von einer Vergehung oder von einem häretischen Irrtume zurückkehren, gnädig wieder aufzunehmen. In seiner Sammlung befindet sich auch ein anderer Brief an die Knosier (auf Kreta), worin er den Bischof dieser Gemeinde, Pinytus, ermahnt, er möchte den Brüdern in betreff der Enthaltbarkeit keine zu große Last mit Gewalt auflegen, sondern die Schwachheit der Mehrzahl berücksichtigen.“¹⁾ So mannigfach ist der Inhalt der Briefe. Über alle Fragen, die damals die Gemeinden bewegten, scheint sich Dionysius ausgesprochen zu haben, und keine Kirche war ihm zu fern, um ihr nicht seine Teilnahme an ihren inneren Geschicken zu beweisen.

Eine bedeutende Veränderung dieser Verhältnisse trat seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ein, als das Institut der Synoden sich einbürgerte. Der freie und zwanglose Austausch der Gemeinden und ihrer Bischöfe wich einem geregelten Verkehr. Schon die montanistischen Streitigkeiten und die um den richtigen Ostertermin unterlagen einer neuen Art der Behandlung. In weit höherem Grade noch ist dies bei den späteren, den großen christologischen und novatianischen Kämpfen der Fall. Zwar hören wir noch fortgehend von Fällen besonderer Sorge einzelner Gemeinden oder deren Bischöfe für andere entfernte Kirchen, und die freie Teilnahme am Wohl und Wehe einer Schwestergemeinde ist nicht erloschen; aber sie tritt doch mehr und mehr zurück hinter die Sorge für den Zustand der Gesamtkirche angesichts einzelner bestimmter Bewegungen und hinter die Pflege der provinziellen Gemeinden.²⁾ Man nahm ein Interesse daran, wie sich die Gemeinden im Reiche resp. deren Bischöfe zu einschneidenden Fragen verhielten, und ließ sich hier die Einmütigkeit angelegen sein, sonst aber begannen die kirchlichen Provinzen sich in sich selber abzuschließen. Aber doch kommen noch im dritten Jahrhundert neue Formen zur Unterstützung oder Stärkung der einen Gemeinde durch eine andere auf. Hierher gehört es, wenn wir erfahren, daß gefeierte Lehrer zu Vorträgen in eine andere Gemeinde berufen worden, oder daß man sie sich erbittet, um in ausgebrochenen Streitigkeiten ein Gutachten abzugeben, die Parteien zu belehren und ein Urteil zu fällen. Das Leben des großen Theologen Origenes bietet z. B. hierfür Belege.³⁾ Auch im vierten

¹⁾ Euseb., h. e. IV, 23.

²⁾ Belege hierfür bietet z. B. die Korrespondenz des Cyprian und des Dionysius von Alexandrien.¹⁾

³⁾ S. Euseb., h. e. VI, 19, 15. VI, 33, 2. VI, 37. VI, 32, 2.

und fünften Jahrhundert haben die materiellen Unterstützungen armer Gemeinden von auswärts nicht aufgehört. Ein besonders leuchtendes Beispiel hat Sokrates in seiner Kirchengeschichte aufgezeichnet.¹⁾

Viertes Kapitel.

Die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernstes und der Heiligkeit.²⁾

Die christliche Religion stellte sich in ihrer Missionswirksamkeit nicht nur als das Evangelium der Erlösung und der helfenden Liebe dar, sondern auch als die Religion des Geistes und der Kraft. Allerdings, als Geist und Kraft bewährte sie sich eben dadurch, daß sie Erlösung und Hülfe brachte, daß sie von den Dämonen befreite³⁾ und von der Not des Lebens. Allein das Zeugnis des Geistes reichte weiter. Wenn Paulus (I Kor. 2, 6) schreibt: „Ich kam zu euch mit Schwachheit und mit Furcht und mit großem Zittern, und mein Wort und meine Predigt waren nicht in beredenden Worten der Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft“, so denkt er wohl auch an den Kampf mit den Dämonen und an ihre sinnenfällige Besiegung, aber keineswegs nur an sie. An alle die Wunderwirkungen denkt er, welche die Wirksamkeit der Apostel und die Begründung der Gemeinde begleiteten. Sie waren nicht an seine Person allein gebunden. Von überall her kamen die Nachrichten, daß sie auch anderen Missionaren gegeben waren. Als man gegen Ende des 1. Jahrhunderts auf die Begründungszeit zurückschaute, da faßte man das Geschehene in die Worte zusammen (Hebr. 2, 3): „Das Heil nahm seinen Anfang der Verkündigung durch den Herrn und wurde uns von seinen Hörern zuverlässig mitgeteilt, indem Gott mit Zeuge war durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Verteilung des heiligen Geistes“.

Schon die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke zeigt, daß es viele Erscheinungen sind, die hier hervortraten. Versuchen wir es, die wichtigsten herauszuheben:

¹⁾ Socrat., h. e. VII, 25.

²⁾ Man muß sich bei der Darstellung dieser Seite der christlichen Religion entweder ganz kurz fassen oder sehr ausführlich werden. Eine sehr gründliche Darstellung ist von Weinl in dem oben (S. 92) genannten Buche gegeben worden. Ich beschränke mich darauf, die Hauptpunkte anzuführen.

³⁾ S. oben S. 92 ff.

(1) Gott spricht in der Vision, im Traum, in der Ekstase zu den Missionaren und zeigt ihnen das Größte und das Kleinste, leitet ihre Absichten, weist ihnen die Straße, auf der sie wandern, und die Stadt, in der sie einkehren sollen; er macht ihnen die Personen kenntlich, die sie aufzusuchen haben. Visionen brechen namentlich nach Martyrien hervor; der verstorbene Märtyrer erscheint seinen Bekannten in den nächsten Wochen nach seinem Tode; so erscheint die Potamiäna [Euseb., h. e. VI, 5], so Cyprian und viele andere.

(2) Bei der Missionspredigt der Apostel und Evangelisten oder in den Gottesdiensten der gegründeten Gemeinden zeigen sich plötzlich eintretende und viele zugleich ergreifende Erweckungen, bald als Erschütterungen des ganzen Seelenlebens voll Furcht und Schrecken, bald als jubelnde Ausbrüche einer Freude, die den Himmel offen sieht. Aber auch die einfache Frage: „Was muß ich tun, daß ich selig werde“, bricht mit elementarer Gewalt hervor.

(3) Einzelne werden erweckt, die das Erlebte in Worte zu fassen vermögen — Propheten, welche die Vergangenheit erklären, das Gegenwärtige deuten und vertiefen, das Zukünftige weissagen. Die Weissagungen beziehen sich auf den großen Gang der Geschichte, aber auch auf das Geschick einzelner und auf das, was sie tun und lassen sollen.

(4) Brüder werden begeistert und zu Gebeten, Hymnen, Psalmen, die sie extemporieren, angeregt.

(5) Andere werden von dem Geiste so erfüllt, daß sie das Bewußtsein verlieren und in ein stammelndes Sprechen oder Schreien ausbrechen, das unverständlich ist, aber von Begabten gedeutet werden kann.

(6) Wieder andern drückt der Geist die Feder in die Hand, sei es in der Ekstase, sei es in Momenten höchster seelischer Anspannung; sie reden nicht nur, was sie müssen, sondern sie schreiben auch, was sie müssen.

(7) Kranke werden gebracht und von den Missionaren oder von jüngst erweckten Brüdern geheilt; wilde Ausbrüche der Gottesangst werden besänftigt und Teufel in Jesu Namen ausgetrieben.

(8) Zu wunderbaren Handlungen der verschiedensten Art treibt der Geist — zu symbolischen Handlungen, die etwas Geheimnisvolles offenbaren oder Anweisungen geben sollen, und zu heroischen Handlungen.

(9) Mit allen Sinnen nehmen einige die Gegenwart des Geistes wahr; sie sehen seinen Lichtglanz, sie hören seine Stimme, sie riechen den Duft der Unsterblichkeit und schmecken seine

Süße, noch mehr: sie sehen himmlische Personen mit ihren Augen; sie sehen und hören zugleich; sie sehen in das Verborgene, in das Ferne, in das Zukünftige; sie selbst werden entrückt in die jenseitige Welt, in den Himmel; sie hören dort „unaussprechliche Worte“.

(10) Aber der Geist tut sich nicht nur durch solche Wunder kund, sondern nicht minder durch die Steigerung der religiösen und sittlichen Kräfte, die so rein und so stark in einigen wirksam sind, daß sie den Stempel göttlichen Ursprungs sinnenfällig an sich tragen: ein heroischer Glaube, ein Gottvertrauen zeigt sich, das Berge versetzt und über den Glauben weit hinausragt, den jeder Christ im Herzen trägt; hülfreiche Liebesdienste werden geleistet, die mehr erschrecken und mehr erschüttern als alle Wunder; umsichtige Leitung und Fürsorge wird lebendig, die so sicher wirkt wie die göttliche Vorsehung. Diese Charismen, neben denen des Apostels, des Propheten und des Lehrers erweckt, erbauen die Gemeinden grundlegend und erweisen sie als „Kirchen Gottes“. —

Für alle diese hier aufgewiesenen Züge findet man auf den Blättern der christlichen Litteratur von der ältesten Aufzeichnung bis zu Irenäus die zahlreichsten Belege; die Apologeten verweisen auf sie als auf etwas Bekanntes und Anerkanntes. Daß sie für die Mission und Propaganda der christlichen Religion von höchster Bedeutung waren, liegt auf der Hand. Wohl hatten auch andere Religionen und Kulte einiges von diesen Geistwirkungen aufzuweisen, die Ekstase, die Vision, die dämonischen und anti-dämonischen Manifestationen, allein für keine von ihnen ist uns eine solche Fülle von Erscheinungen überliefert wie hier, und vor allem: daß ihre Scala die Mirabilia des sittlichen Heroismus umfaßte, verlieh ihnen ein einzigartiges Gepräge und gab ihnen eine durchschlagende Bedeutung. Was anderswo in einigen stereotypen Erscheinungen stückweise vorhanden war, zeigte sich hier in einer Fülle der Manifestationen, in der jede geistige, seelische und sittliche Funktion über sich selbst hinaus gesteigert erschien.¹⁾

¹⁾ Daß diese Beweise „des Geistes und der Kraft“ nicht durchweg der Propaganda günstig waren, darf nicht verschwiegen werden. Celsus beurteilt sie als Gaukeleien, Zauberwerk und groben Unfug. Mit ihm werden auch andere nüchterne Heiden so geurteilt haben. Ganz sicher waren sie freilich ihrer Sache gewiß so wenig wie Celsus. Daß die Glossolalie, statt die christliche Religion zu empfehlen, sie umgekehrt bei den Heiden zu diskreditieren vermag, hat schon Paulus bemerkt (I Kor. 14, 23: *εάν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαινέσθε*).

Der Komplex dieser Vorgänge — gefährlich, weil die Versuchung, sie künstlich zu steigern oder in Täuschung nachzuahmen oder eigennützig auszubeuten, so groß war¹⁾ — trat am Anfang, d. h. in den ersten sechzig Jahren, am stärksten hervor; aber er hat noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch, wenn auch abgeschwächt, fortgedauert.²⁾ Irenäus bestätigt uns das³⁾; die montanistische Bewegung hat den „Geist“, als er zurückzutreten anfang, noch einmal belebt. Aber seit dem Anfang des dritten

¹⁾ Man vergl. das oben S. 105 an den Exorzisten Getadelte, ferner wie Irenäus den christlichen Schwindler Marcus im ersten Buch seines großen Werkes geschildert hat. Nach Lucian wurde der Schwindler Peregrinus, als er bei den Christen eintrat, „Prophet“ und verschaffte sich als solcher Ansehen und Gewinn. Schon die „Apostellehre“ sucht die Gemeinden vor solchen zu schützen, die mit ihren geistlichen Gaben schwindeln. Selbst christliche Bänkelsänger fehlten nicht; s. den pseudoklementinischen Brief de virginitate II, 6: „Nec proicimus sanctum canibus nec margaritas ante porcos, sed dei laudes celebramus cum omnimoda disciplina et cum omni prudentia et cum omni timore dei atque animi intentione. cultum sacrum non exercemus ibi, ubi inebriantur gentiles et verbis impuris in conviviis suis blasphemant in impietate sua. propterea non psallimus gentilibus neque scripturas illis praelegimus, ut ne tibicinibus aut cantoribus aut hariolis similes simus, sicut multi, qui ita agunt et haec faciunt, ut buccella panis saturant sese et propter modicum vini eunt et cantant cantica domini in terra aliena gentilium ac faciunt quod non licet.“ S. auch schon I, 13: Gott möge operarios schicken, die nicht sind „operarii mercenarii, qui religionem et pietatem pro mercibus habeant, qui simulent lucis filios, cum non sint lux, sed tenebrae, qui operantur fraudem, qui Christum in negotio et quaestu habeant.“

²⁾ Daß sich die verschiedenen christlichen Parteien im 2. Jahrhundert gegenseitig den Geist und die Kraft absprachen und sie bei dem Gegner für Teufelswerk und Lüge erklärten, mußte notwendig zur allgemeinen Diskreditierung führen.

³⁾ Er behauptet sogar (s. o. S. 98), daß auch jetzt noch Totenerweckungen in der Kirche vorkommen (II, 31, 2); über die zur Zeit noch wirksamen Charismen s. II, 32, 4: *Διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνῳ ὀνόματι* [im Namen Jesu] *οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἰς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεάν ἐλήθεε παρ' αὐτοῦ. οἱ μὲν γὰρ δαίμονας ἐλαύνουσι βεβαίως καὶ ἀληθῶς, ὥστε πολλάκις καὶ πιστεῦειν αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς καθαρωθέντας ἀπὸ τῶν πονηρῶν πνευμάτων καὶ εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὁπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικές. ἄλλοι δὲ τοὺς κείμενους διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰώνται καὶ ὑγιεῖς ἀποκαθιστάω. ἡδὴ δὲ καὶ νεκροὶ ἡγέρθησαν καὶ παρέμεναν σὺν ἡμῖν ἱκανοὶ ἔτεσι. καὶ τί γάρ; οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων ὧν κατὰ παντός τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἐκάστης ἡμέρας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελεῖ.* Ausdrücklich fügt Irenäus hinzu, daß diese Gaben umsonst gegeben werden. Er und andere Ketzzerbestreiter tadeln es an Gnostikern, daß sie sich Geld zahlen lassen und so mit Christus Handel treiben. Ein solcher Vorgang findet sich übrigens schon Act. 8, 18 ff. (Simon Magus) und wird hart gerügt (*τὸ ἀργυρίον σου σὺν σοὶ εἶη εἰς ἀπώλειαν*).

Jahrhunderts erlahmen die Erscheinungen rasch; sie sind nun nicht mehr die Signatur der Gesamtkirche und jeder einzelnen Gemeinde, sondern sie sind die Ausstattungen weniger bevorzugter Personen. Das Gesamtleben hat den Priester, den Altar, das Sakrament, das heilige Buch und die Glaubensregel, aber nicht mehr „den Geist und die Kraft.“¹⁾ Nicht erst Eusebius blickt (im 3. Buch seiner Kirchengeschichte) auf das Zeitalter des Geistes und der Kraft als auf das vergangene heroische Zeitalter der Kirche zurück²⁾, sondern schon Origenes urteilt aus einer verarmten Gegenwart heraus ebenso.³⁾ Indessen der Mission war diese Verarmung und Ernüchterung kaum mehr schädlich; denn sie wurde im dritten Jahrhundert auf eine andere Art betrieben als im ersten und zweiten. Berufsmäßige Missionare gab es nicht mehr — wenigstens wissen wir von solchen nichts —; die Propaganda war nicht mehr eine gewaltsame, sondern gleichsam ein stetiger Gährungsprozeß. In stiller aber sicherer Expansion verbreitete sich das

¹⁾ Um so höher wurden solche Personen geschätzt, welche als Geistträger erschienen. Je mehr Geist und Kraft als Erscheinungen in und an der Gesamtheit abnahmen, desto höher stieg der Kultus des Heros (d. h. des Asketen, des Konfessors, des Wundertäters), der übrigens von Anfang an bestanden hat. Sie alle tragen Christum in sinnenfälliger Weise in sich und sind daher verehrungswürdige und autoritative Personen. Allmählich, besonders in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, rücken sie in die Stellen der entthronten Götter ein, aber in der Regel erst nach dem Tode. — Von Visionen und Träumen hat übrigens Cyprian noch einen sehr starken Gebrauch gemacht; aber er suchte durch dieselben lediglich seine bischöfliche Autorität zu steigern. Er stieß übrigens mit ihnen bei manchen auf Zweifel und Unglauben, s. ep. 66, 10: „scio somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri.“ Das ist charakteristisch.

²⁾ H. e. III, 37: „Es wirkten in der Anfangszeit durch die Apostelschüler noch sehr viele wunderbare Kräfte des h. Geistes, so daß beim ersten Anhören der Predigt plötzlich ganze Scharen mit der größten Bereitwilligkeit den Glauben an den Schöpfer des Alls in ihr Herz aufnahmen.“

³⁾ In c. Cels. II, 8 behauptet er nur, daß er selbst noch mehrere Wunder gesehen habe, die eigentliche Wunderzeit ist ihm also die frühere Zeit. L. II, 48 giebt er den Wundern Jesu und der Apostel die Wendung, daß sie sowohl gewisse Wahrheiten versinnbildlichen, als auch viele Herzen für die wunderbare Lehre des Evangeliums gewinnen sollten. Exorzismen und Heilungen dauern nach ihm noch fort (öfters, z. B. I, 6); wie er aber über die Gegenwart im Vergleich zur Vergangenheit der Christenheit denkt, zeigt I, 2: „Für unseren Glauben giebt es einen besonderen Beweis, der ihm allein zukommt und göttlicher ist als der mit Hilfe der griechischen Dialektik geführte. Diesen göttlicheren Beweis nennt der Apostel „den Beweis des Geistes und der Kraft“. Den Beweis des Geistes um der Weissagungen willen, die geeignet sind, in dem Hörer und Leser den Glauben zu erzeugen . . ., den Beweis der Kraft um der außerordentlichen Wunder willen, deren Tatsächlichkeit sich sowohl durch vieles andere als auch durch den Umstand erweisen läßt, daß sich Spuren davon noch bei solchen erhalten haben, die ihr Leben nach dem Willen des Logos führen.“

Christentum von den gewonnenen Mittelpunkten aus ohne stürmische Anläufe und erschütternde Bewegungen. —

Wenn die alten Christen die Beweise des Geistes und der Kraft ins Auge faßten, so haben sie das unter dem Gesichtspunkt der sittlichen und religiösen Wirkungen getan: um dieses Erfolges willen sind sie der Kirche geschenkt. Paulus bezeichnet ihn als die Erbauung des Ganzen der Kirche¹⁾ und, auf den einzelnen gesehen, als die Neuschaffung des Menschen aus einem Toten zu einem Lebendigen, aus einem Unwerten zu einem Wertvollen. Die Erbauung aber ist das Wachstum in allem Guten (s. Gal. 5, 22: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gutheit, Glaube, Sanftmut, Enthaltbarkeit“), und der Beweis der Kraft ist es, daß Gott nicht viele Weise nach dem Fleisch und nicht viele Edle, sondern geringe und schwache Menschen berufen und sie zu sittlich kräftigen und erkennenden umgeschaffen hat (I Kor. 1, 26f.). Die sittliche Neugeburt und das sittliche Leben ist dem Apostel nicht nur eine Seite am Christentum, sondern sie ist die Frucht desselben und sein irdisches Ziel. Man kann die ganze christliche Missionstätigkeit als sittliche Arbeit, als Erweckung und Kräftigung des sittlichen Sinns bezeichnen, und man verkürzt sie damit nicht.

Wie Paulus haben auch die Christen der nachapostolischen Zeit, die Apologeten und die großen Kirchenväter, wie Tertullian²⁾ und Origenes, geurteilt. Man lese die „Apostellehre“ und die ersten Kapitel des 1. Klemensbriefes, den Schluß des Barnabasbriefes, die Predigt, welche die Bezeichnung „zweiter Klemensbrief“ führt, oder den Hirten des Hermas, oder die Schlußkapitel der Apologie des Aristides — überall wird man finden, daß die sittlichen Forderungen obenan stehen. Fast mit einer ermüdenden Breite und mit einer rigoristischen Härte sind sie in den Vordergrund geschoben. Niemand kann zweifeln: diese christlichen Ge-

¹⁾ Cf. Pseudoclemens, de virginit. I, 11: „Illo igitur charismate, quod a domino accepisti, illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo.“

²⁾ Die besonders charakteristische Stelle Apol. 45 sei hierher gestellt: „Nos soli innocentes, quid mirum, si necesse est? enim vero necesse est. innocentiam a deo edocti et perfecte eam novimus, ut a perfecto magistro revelatam, et fideliter custodimus, ut ab in contemptibili dispectore mandatam. Vobis autem humana aestimatio innocentiam tradidit, humana item dominatio imperavit, inde nec plenae nec adeo timendae estis disciplinae ad innocentiae veritatem. Tanta est prudentia hominis ad demonstrandum bonum quanta auctoritas ad exigendum; tam illa falli facilis quam ista contemni. Atque adeo quid plenius, dicere: Non occides, an docere: Ne irascaris quidem? etc.“

meinden wollen ihre Gemeinschaft nach den strengsten sittlichen Grundsätzen regeln; sie dulden keine unheiligen Glieder in ihrer Mitte¹⁾ und sie wissen, daß sie in dem Augenblick aufhören zu sein, in welchem sie der Unsittlichkeit Raum lassen. Das furchtbare Strafgericht, welches Paulus über den Blutschänder verhängt (I Kor. 5), ist kein Ausnahmefall; die groben Sünder werden ausgeschlossen. Auch die, welche alle Religion und darum auch die christliche für eine Idiosynkrasie halten, aber in dem sittlichen Fortschritt der Menschheit den Fortschritt überhaupt sehen, müßten anerkennen, daß er auf diesen Gemeinden damals beruhte und daß die Geschichte einen ungeheuren und paradoxen Apparat angewendet hat, um eine höhere Stufe der Entwicklung der Menschheit zu erreichen. Unter der Seele und Leib erschütternden Predigt von dem einbrechenden Gericht und unter der beseligenden Gewalt des Geistes Christi rang sich das Sittliche zu reinerer und sicherer Geltung empor. Vor allem war es der Kampf gegen die Fleischessünden, den das Christentum aufnahm, gegen die Hurerei, den Ehebruch und die widernatürlichen Laster. Schlechterdings nur die Einehe galt in den christlichen Gemeinden als erlaubte Geschlechtsverbindung. Mit dem Kampf gegen jene Sünden stand das strenge Verbot der Fruchtabtreibung und der Aussetzung der Kinder in engster Verbindung. Sodann bekämpften die Christen die Habsucht, den Geiz und die Unehrlichkeit in Handel und Wandel, also den Mammonismus in allen seinen Gestalten und mit der Unbarmherzigkeit, die ihm folgt. Drittens bekämpften sie die Zweizüngigkeit und Lüge. In diesen drei Richtungen bewegten sich vor allem die Anstrengungen, welche die christliche Predigt auf sittlichem Gebiete machte. Reine Menschen, die nicht am Besitz kleben und nicht selbstsüchtig sind, sollten die Christen sein, dabei wahre und mutige Menschen.

Wie die nachapostolischen Väter urteilten die Apologeten. Aristides legt am Schluß seiner Apologie dem heidnischen Publikum das christliche Leben in seiner Reinheit, seinem Ernste und seiner Liebe dar und ist überzeugt, damit das Wichtigste und Eindrucksvollste auszusprechen. Justin macht es in seiner großen Apologie nicht anders; umfangreiche Abschnitte derselben sind der Darstellung der sittlichen Grundsätze des Christentums gewidmet und dem Nachweise, daß sie bei den Christen ein-

¹⁾ Martyr. Apoll. 26: „Zwischen Tod und Tod ist ein Unterschied. Deshalb sterben die Jünger Christi fortwährend, indem sie ihre Begierden martern und sie gemäß den göttlichen Schriften foltern; denn es giebt bei uns überhaupt kein schamloses Begehren und keine schmutzige Szene, kein lasterhaftes Auge, kein der Bosheit zugängliches Ohr, auf daß unsere Seelen nicht verletzt werden.“

gehalten werden. Dabei vertrauen alle Apologeten darauf, daß auch ihre Gegner das Gute für gut und das Schlechte für schlecht halten. Sie glauben ihre Zeit nicht darauf verschwenden zu müssen, zu zeigen, daß das Gute wirklich das Gute sei: in dieser Hinsicht sind sie der Zustimmung sicher; aber daß es bei den Christen nicht nur kraftlose Forderung oder blasses Ideal, sondern in jeder Richtung kräftig ausgebildet sei und wirklich geübt werde, das wollen sie zeigen.¹⁾ Von besonderer Wichtigkeit ist es ihnen aber, darauf hinweisen zu können (vgl. die Ausführungen des Apostel Paulus), daß das Schwache und Geringe und Unedle hier zu Kraft und Wert komme. „Man sagt von uns, daß wir unter Weibern, Halbwüchsigen, Mädchen und alten Weibern schwatzen²⁾ — nein, unsere Jungfrauen „philosophieren“ und reden bei der Spindel von den göttlichen Dingen.“³⁾ „Es philosophieren bei uns nicht nur die Wohlsituierten, sondern auch die Armen.“⁴⁾ „Christus hat nicht wie Sokrates nur Philosophen und Philologen zu seinen Jüngern, sondern auch Handwerker und ganz ungebildete Leute, und sie verachten den Ruhm und die Furcht und den Tod.“⁵⁾ „Bei uns findet ihr ungebildete Leute und Handwerker und alte Weiber, die gar nicht mit Worten den Wert unserer Lehre darzulegen verstehen, aber ihn durch ihre Taten beweisen.“⁶⁾ Ähn-

¹⁾ Daß die ethischen Lehren des Christentums mit denen der Philosophen übereinstimmen, räumt Celsus ausdrücklich ein (Orig. I, 4); cf. Tertull., Apolog. 46: „eadem, inquit, et philosophi monent atque profitentur.“ — Auch hier ist übrigens eine *complexio oppositorum*, und zwar in doppelter Hinsicht, zu erkennen. Einerseits gilt das Sittliche seinem Wesen nach als selbstverständlich: eine allgemeine Übereinstimmung herrsche darüber (Reinheit in jeder Beziehung, vollkommene Nächstenliebe u. s. w.). Andererseits wird unter Umständen doch gesagt, daß die christliche Sittlichkeit von jeder anderen qualitativ verschieden sei und ohne den Geist Gottes weder erkannt noch geübt werden könne. Diese Beurteilung entspricht der doppelten Beschreibung des Christlich-Sittlichen. Einerseits ist es das rechte Verhalten in Bezug auf alle irdischen Verhältnisse, andererseits ist es ein auf vollkommener Askese und Abtötung ruhendes überirdisches, göttliches Leben und Verhalten. Diese Spannung in der Definition des Sittlichen, die besonders scharf bei Tatian hervortritt, ist aber nicht erst vom Christentum geschaffen. Sie entstammt der philosophischen Ethik; die Christen haben sie nur rezipiert und modifiziert. Es ist dies leicht ersichtlich, wenn man Philo, Clemens und Origenes studiert.

²⁾ Celsus III, 44: „Die Christen müssen selbst zugeben, daß sie nur Menschen ohne Geist, ohne Ansehen und ohne Verstand, daß sie nur Sklaven, Weiber und Kinder zur Annahme ihres Glaubens bewegen können.“

³⁾ Tatian, Orat. 33. — ⁴⁾ L. c. c. 32.

⁵⁾ Justin, Apol. II, 10; er fügt hinzu: *δύναμις ἐστὶν τοῦ ἀρχόντου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρώπειον λόγον κατασκευή*. Ebenso Diognet. 7: *ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμις ἐστὶ θεοῦ*.

⁶⁾ Athenag., Suppl. 10. Vgl. dazu Justin, Apol. I, 60: *παρ' ἡμῶν οὐκ ἐστὶ ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν παρὰ τῶν οὐδὲ τοὺς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπι-*

liches hat Origenes dem Celsus im zweiten Buche vorgehalten und Lactantius seinen Gegnern.¹⁾

Daß die Höhe der Sittlichkeit der christlichen Vorschriften und die sittliche Haltung der christlichen Vereine direkt missionierend wirken sollte²⁾ und gewirkt hat, dafür haben wir eine Reihe von Belegen. Nicht selten heben die Apologeten dies hervor³⁾; Tatian nennt als eines der Motive für seinen Übertritt zum Christentum „die Vorzüglichkeit der Sittenlehren“⁴⁾; Justin sagt, daß die Standhaftigkeit der Christen ihn von ihrer Reinheit überzeugt habe und diese Eindrücke für seinen Übertritt entscheidend gewesen seien.⁵⁾ Daß die Standhaftigkeit und Treue einen überwältigenden Eindruck gemacht haben, sodaß bei Christen-Verhören oder -Exekutionen Umstehende sich plötzlich für das Christentum entschieden, lesen wir öfters in Märtyrerakten und zwar auch in echten.⁶⁾ Am lebendigsten aber tritt uns in der Schrift des Cyprian ad Donatum entgegen, wie ihn nicht sowohl die sittliche Forderung als vielmehr die sittliche Kraft, welche das Christentum darbot, überzeugt und gewonnen hat. Das Ausziehen des alten und das Anziehen eines neuen Menschen habe er für eine

σταμένον, ιδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέρμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων, καὶ πηρῶν καὶ χήρων τινῶν τὰς ὕψεις· ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἄνθρωπιᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ λέγεσθαι. Tertull., Apol. 46: „Deum quilibet opifex Christianus et invenit et ostendit et exinde totum quod in deum quaeritur re quoque assignat, licet Plato adfirmet facitatorem universitatis neque inveniri facilem et inventum enarrari in omnes difficilem.“

¹⁾ Instit. VI, 4.

²⁾ Ignat., ad Ephes. 10: ἐπετρέψατε αὐτοῖς [scil. den Heiden] καὶ ἐκ τῶν ἔργων ὑμῖν μαθητευθῆναι· πρὸς τὰς ὁργὰς αὐτῶν ὑμεῖς πρᾶεῖς, πρὸς τὰς μεγαλορρημοσύνας αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς . . . μὴ σπουδάζοντες ἀντιμυμήσασθαι αὐτούς· ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεθώμεν τῇ ἐπιειχείᾳ· μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι.

³⁾ Vgl. auch die Predigt II Clem. 13: τὰ ἔθνη ἀκούοντα ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει· ἔπειτα καταμαθόντα τὰ ἔργα ἡμῶν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄξια τῶν ῥημάτων ὧν λέγομεν, ἐνθεν εἰς βλασφημίαν τρέπονται, λέγοντες εἶναι μῦθον τινα καὶ πλάνην. Also auch solche Fälle kamen vor; sie beweisen indirekt das im Texte Gesagte.

⁴⁾ Orat. 29.

⁵⁾ Apol. II, 12.

⁶⁾ Bereits das zweitälteste Martyrium, welches wir kennen, das des Zebedäiden Jakobus, ist von Clemens Alex. in den Hypomnematen so erzählt worden (s. Euseb. II, 9), daß der Ankläger sich bekehrte und mit dem Apostel zusammen hingerichtet worden ist. — Während alle Christen im öffentlichen Bekenntnis des Glaubens vor der Obrigkeit den Höhepunkt der christlichen Sittlichkeit erkannten, trug der sektiererische Christ Herakleon eine andere Meinung, die ihm freilich sehr übel genommen worden ist, vor. Er behauptete, daß jenes Bekenntnis mit dem Wort auch heuchlerisch sein könne, und daß das stetige Bekenntnis in Werken und Handlungen, die dem Glauben entsprechen, das Entscheidende sei (Clemens Alex., Strom. IV, 9, 71 f.).

Unmöglichkeit erachtet; aber „nachdem ich himmlischen Geist in mich geschöpft und die zweite Geburt mich zu einem neuen Menschen umgestaltet hatte, da gewann plötzlich auf wunderbare Weise das Zweifelhafte festen Bestand, das Verschlussene öffnete sich, die Finsternis hellte sich auf, ausführbar wurde, was vorher schwierig geschienen, und erfüllbar, was für unmöglich gegolten hatte.“ Nicht anders reden Tertullian und Origenes.

Aber nicht nur die Christen selbst bezeugen, daß sie in eine neue Welt sittlicher Kräfte, des Ernstes und der Heiligkeit gestellt sind, auch ihre Gegner legen Zeugnis für ihre Reinheit ab. Zwar hielten sich die von den Juden in Kurs gesetzten abscheulichen Vorwürfe in Bezug auf das sittliche Leben der Christen lange Zeit hindurch und wurden vom Volke und von manchen Gebildeten¹⁾ geglaubt, aber wer nachprüfte, fand etwas ganz anderes. Plinius erklärt dem Trajan, daß er nichts Verbrecherisches oder Lasterhaftes bei seinen Verhören mit Christen habe feststellen können; der Zweck dieser Vereine sei vielmehr der, sich in der Gewissenhaftigkeit und Tugend zu bestärken.²⁾ Lucian hat die Christen so geschildert, daß sie als leichtgläubige Schwärmer aber auch als Leute von Reinheit, Opferwilligkeit und von Todesmut erscheinen. Epiktet und M. Aurel haben den letzteren anerkannt.³⁾ Am wichtigsten aber ist das Zeugnis des scharfblickenden Arztes Galen. Er sagt in der Schrift *de sententiis politicae Platonicae*⁴⁾: „*Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent, ut instituantur parabolis. veluti nostro tempore videmus homines illos, qui Christiani vocantur,*

¹⁾ So wahrscheinlich von Fronto, dem Lehrer M. Aurels (s. den Octavius des Minucius), auch von Apulejus, wenn die *Metamorph.* IX, 14 geschilderte Frau („*omnia prorsus ut in quandam caenosam latrinam in eius animam flagitia confluerant*“) eine Christin war („*spretis atque calcatis divinis numinibus invicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum*“). Ein Gemisch von Demut und Frechheit hat der Rhetor Aristides in der christlichen Lebensweise gesehen und sie der der Juden in dieser Beziehung gleichgestellt (*Orat.* 46). Das ist der empfindlichste Vorwurf; einen ähnlichen hat Celsus erhoben; s. im 3. Buch Kap. 5.

²⁾ „*Adfirmabant autem [scil. die Christen im Verhör] hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.*“

³⁾ Beide freilich mit einer Einschränkung; Epiktet sagt, daß die Galiläer die *ἀσφιλία* vor den Tyrannen „gewöhnheitsmäßig“ hätten (*Arrian., Epictet. diss.* IV, 7, 6), M. Aurel behauptet, die christliche Todesbereitschaft stamme aus Ostentation (*Med.* XI, 3).

⁴⁾ Arabisch erhalten in der *Hist. anteislam. Abulfedae* (ed. Fleischer p. 109).

fidem suam e parabolis petiisse. hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. sunt enim inter eos et feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint¹⁾; sunt etiam qui in animis regendis coërcendisque et in acerrimo honestatis studio eo progressi sint, ut nihil cedant vere philosophantibus.²⁾ Ein unbestocheneres und glänzenderes Zeugnis für die Sittlichkeit der Christen kann kaum gedacht werden. Übrigens hat auch Celsus, der ihnen sehr mißgünstig ist, das sittliche Leben der Christen nicht bemängelt. Dumpf, niedrig, kläglich ist zwar nach Celsus alles bei ihnen, aber die Moralität, die unter solchen Umständen möglich ist, spricht er ihnen nicht ab. —

Wie seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts der Beweis „des Geistes und der Kraft“ zurücktritt, so hört auch die ungeheuerere sittliche Anspannung auf und macht allmählich einer Moralität Platz, die sich an das weltliche Leben anschmiegt. Die Stadien dieses Prozesses, der seine Anfänge schon im 2. Jahrhundert hat und bei der Frage einsetzte, ob und welche Sünden nach der Taufe vergeben werden können, können hier nicht dargelegt werden. Es muß die Bemerkung genügen, daß seit c. 230 in vielen Gemeinden nach dem Vorgang der römischen die groben Fleischesünden vergeben wurden, seit dem Jahre 251 in den meisten Gemeinden sowohl diese als die Sünden der Idololatrie. Damit war

¹⁾ Von Justin an — wahrscheinlich schon früher — haben die Christen den Heiden gegenüber immer wieder auf die Gruppe ihrer Brüder und Schwestern hingewiesen, die sich der Ehe ganz enthielt. Augenscheinlich rechneten sie darauf, daß eine solche Lebensweise auch bei ihren Gegnern Beifall und Bewunderung finden werde (auch Selbstentmannungen fehlten nicht, s. das Beispiel des Origenes und ein anderes, welches Justin erzählt). Schwerlich haben sie sich dabei verrechnet; denn die Religionsphilosophie des Zeitalters war asketisch, doch ungeteilt war der Beifall auch der sittlich Strengen nicht. Der Heide bei Macarius Magnes (Porphyrius) III, 36 führt dem Paulus zu Gemüte, daß er I Tim. 4, 1 die tadelt, welche die Ehe verbieten, selbst aber I Kor. 7 die Jungfräulichkeit empfiehlt, obgleich er bekennen muß, kein Herrnwort über die Jungfrauen zu besitzen. „Tut also nicht der, welcher wie eine Jungfrau lebt, unrecht und ebenso der, welcher sich nach der Weisung irgend eines schlechten Menschen der Ehe enthält, da sie doch von Jesus kein Gebot über das jungfräuliche Leben haben? Und wie dürfen einige Frauen, welche jungfräulich leben, so gewaltig Rühmens davon machen und behaupten, sie wären des heiligen Geistes voll, wie die, welche Jesum gebar?“

²⁾ Natürlich verurteilt Galen den Glauben der Christen als Hartnäckigkeit im Festhalten an völlig Unbewiesenem; *περί διαφορᾶς σφυγμῶν* II, 4: *ἵνα μὴ τις εὐθὺς κατ' ἀρχάς, ὥς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένος, νόμων ἀναποδείκτων ἀκούῃ*. III, 3: *θαῦτον ἂν τις τοὺς ἀπὸ Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ μεταδιδάξαιεν ἢ τοὺς ταῖς αἴρεσι προστειχότας ἱατροὺς τε καὶ φιλοσόφους*.

der Kreis geschlossen: nur in einigen Fällen wurden Verbrechen von besonderer Scheußlichkeit nicht vergeben, der Betreffende also in die Gemeinde nicht wieder aufgenommen. Daß die christlichen Gemeinden samt ihren Bischöfen und ihrem Klerus bereits um das Jahr 220 in sittlicher Hinsicht das nicht mehr waren, was sie früher gewesen waren — obgleich uns der Hirte des Hermas zeigt, wieviel Schlimmes auch damals schon zu bekämpfen war —, geht aus den letzten Schriften Tertullians und aus vielen beißenden Bemerkungen des Origenes in seinen Kommentaren klar hervor. Dennoch aber hörten sie nicht auf, sich durch ihre Sittlichkeit vor den anderen Vereinen im Reiche und vor den städtischen Bevölkerungen auszuzeichnen (Origenes betont das Celsus gegenüber ausdrücklich; s. III, 29. 30), und die Bußgesetzgebungen aus der Zeit von dem Jahre 251 bis 325, die uns in nicht ganz geringer Zahl erhalten sind, zeigen doch das ernsteste Bestreben, die Sittlichkeit und Heiligkeit des Lebens aufrechtzuerhalten. Auf sittlich gesinnte Menschen mußten die christlichen Gemeinden trotz ihrer moralischen Depotenzierung noch immer eine mächtige Anziehungskraft ausüben.

Allein — und hier tritt uns wieder die *complexio oppositorum* gegenüber — auch auf die sittlich dauernd Schwachen und Schwächsten mußten sie eben durch die neue Entwicklung, die sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts in ihnen abschließend vollzogen hatte, mächtig wirken. Waren sie bisher Gemeinschaften gewesen, welche die Sündenbeladenen aufnahmen, den schlimmsten Verbrecher nicht von ihrer Schwelle wiesen und ihm Vergebung bei Gott vermittelten, dann aber von ihm verlangten, daß er nun rein und heilig bleibe, so hatten sie sich jetzt, *volentes-nolentes*, als Gemeinschaften einer grenzenlosen Vergebung etabliert. Sie hatten neben und nach der Taufe nun ein zweites Sakrament ausgebildet; noch war es formlos, aber sie vertrauten ihm als einem formierten und hielten sich für berechtigt, es fast in jedem Falle anzuwenden, das Bußsakrament. Ob sie durch diese Entwicklung den Absichten des Stifters mehr entgegengekommen sind als die Rigoristen vor ihnen oder sich noch weiter von ihnen entfernten, mag hier auf sich beruhen — gewiß ist, daß die Anziehungskraft der christlichen Religion als Religion der Vergebung nun erst voll einsetzte. Alles kam auf die Art der Anwendung an; aber es war doch nicht nur frivoler Spott von Julian dem Apostaten, wenn er darauf hinwies, daß die christlichen Gemeinden durch die Art, wie sie Vergebung verkündigen und ausspenden, die ernste Moral schädigen und Glieder in ihrer Mitte haben, die keine andere religiöse Gemeinschaft bei sich dulden würde. Das, was Julian tadelt, hat schon in der

2. Hälfte des dritten Jahrhunderts reichlich begonnen. Wenn, wie z. Z. Cyprians in Karthago, Kleriker derselben Gemeinde in Streit miteinander geraten, werfen sie sich alsbald die schlimmsten Dinge vor, Betrug, Ehebruch, selbst Mord. Erstaunt und entrüstet fragt man sich, wenn diese Vorwürfe zu Recht bestanden haben, warum hat man den betreffenden Presbyter oder Diakon nicht längst aus der Kirche entfernt? Auf diese Frage erhält man keine Antwort. Beruhten aber alle diese fast stereotyp wiederholten Anklagen nicht auf Wahrheit, so ist die Tatsache, daß man leichtfertig den Bruder der schlimmsten Verbrechen zieh, nicht minder schlimm. Man sieht hier in eine Verwahrlosung hinein, die nicht möglich gewesen wäre, hätte sich nicht schon die Kehrseite der Religion der Barmherzigkeit und Vergebung in verhängnisvoller Weise geltend gemacht.

Indessen — wenn diese Vergebung auch Unwürdige traf, so ist sie damit noch nicht verurteilt, und zum Richten sind wir nicht berufen. Es muß uns genügen, festzustellen, was wir festgestellt haben, daß die christliche Religion im Laufe des 3. Jahrhunderts an ihrem Charakter, Religion der Sittlichkeit zu sein, Abbruch erlitten hat, daß sie aber in ihrer Anziehungskraft dadurch gewiß nicht vermindert worden ist; denn als Religion, die stetig Vergebung vermittelt, wurde sie nun aufgesucht. Es waren jetzt freilich z. T. andere Kreise als bisher, die sich an sie wandten.

Zum Schluß ist aber noch eines Doppelten zu gedenken, um die hier gegebenen Grundzüge nicht lückenhaft erscheinen zu lassen. Erstlich, die von den meisten Gnostikern befolgte These, die Menschen seien ihren sittlichen Anlagen nach qualitativ verschieden und deshalb müsse auch ihr sittliches Verhalten und die Moral, die man ihnen zumuten könne, verschieden sein, ist von der Kirche nicht gebilligt worden. Aber die Unterscheidung einer Sittlichkeit der Vollkommenen und einer noch ausreichenden Sittlichkeit ist uralt und stets festgehalten worden. Selbst bei Paulus finden sich deutliche Spuren dieser Betrachtung neben einer streng einheitlichen Auffassung. Die katholische Lehre von den „praecepta“ und „consilia“ hat in der Heidenkirche fast von Anfang an gegolten, und die Worte der Apostellehre nach der Schilderung „der beiden Wege“ drücken eine allgemeine Überzeugung aus (C. 6: *εἰ μὲν δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὁ δύνῃ τοῦτο ποίει*). Die Unterscheidung von „Kindern“ und „Vollkommenen“, die zunächst für das Gebiet der christlichen Erkenntnis gilt, gilt auch für das sittliche Gebiet; denn sie hängen aufs engste zusammen. Christliche Heroen, nämlich Asketen, Besitzlose u. s. w., hat es stets gegeben, und sie wurden besonders hoch verehrt (s. o.); ja sie mußten

schon im nachapostolischen Zeitalter gewarnt werden, sich nicht zu überheben oder zu prahlen (s. Ignat. ad Polyc. 5: *εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχῆσθαι, ἀπώλετο*, cf. I Clem. 38: *ὁ ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ ἦτω καὶ μὴ ἀλαζονεύεσθω*). In den urchristlichen Asketen hat das Mönchtum seine Vorstufe.

Zweitens — die Wahrhaftigkeit in Bezug auf das Wirkliche leidet in jeder Religion ebenso leicht Schaden wie die Gerechtigkeit. Die Blätter der Kirchengeschichte von den ältesten Zeiten an wissen davon zu erzählen. In den meisten Fällen, bei allen den Wundern, die nicht geschehen, den Visionen, die nicht gesehen, den Stimmen, die nicht gehört, den Büchern, die von den angeblichen Verfassern nicht geschrieben worden sind, können wir heute nicht mehr entscheiden, wo der Selbstbetrug aufhört und wo der Betrug anfängt, wo die Schwärmerei zur Methode wird und die Methode zur gewohnheitsmäßigen Täuschung; ebenso wie wir in der Regel nicht zu entscheiden vermögen, wo die herbe Exklusivität zur Ungerechtigkeit und zum Fanatismus wird. Wir müssen uns begnügen, festzustellen, daß solche Fälle leider nicht selten waren und daß sie zugenommen haben. Auch das hat im 3. Jahrhundert und auch schon im zweiten nicht gefehlt, was man Priesterbetrug und Wunderschwindel nennt.

Fünftes Kapitel.

Die Religion der Autorität und der Vernunft, der Mysterien und der transcendentalen Erkenntnisse.

1.

„Einige Christen [also nicht alle] wollen nicht einmal Rechenschaft geben noch nehmen über das, was sie glauben; sie halten sich an die Parole: ‚Prüfe nicht, sondern glaube‘ und ‚Dein Glaube wird dich retten‘. ‚Ein Übel ist die Weisheit in der Welt, ein Gutes aber die Torheit.‘“ So hat Celsus (I, 9) von den Christen geschrieben. Dieselbe Charakteristik hat er noch öfters in seiner Streitschrift vorgebracht und variiert; s. I, 12: „Wie sie gewohnt sind, sprechen sie: ‚Untersuche nicht.‘“ I, 26 f.: „Jesu verderbliches Wort hat die Menschen betrogen; freilich bei seinem idiotischen Charakter und seinem Mangel an Beredsamkeit hat

er fast nur Idioten gewonnen.“¹⁾ III, 44: „Folgende Vorschriften gelten bei den Christen, ja sogar bei den verständigeren: ‚Wer gebildet ist, wer klug, wer weise ist, der trete nicht zu uns hinzu; denn solche Eigenschaften sind in unseren Augen schlimme Dinge. Die Unwissenden aber, die Narren und die Toren mögen herzlich zu uns kommen!‘“ VI, 10 ff: „Die Christen sagen: ‚Glaube allem zuvor, daß der, welchen ich dir verkündige, der Sohn Gottes ist.‘“ „Alle sind mit der gleichen Aufforderung bei der Hand: ‚Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder packe dich fort.‘ Von der Weisheit unter den Menschen sagen sie, sie sei Torheit bei Gott. Die Ursache davon ist, daß sie durch solche Rede nur die Ungebildeten und Einfältigen an sich ziehen wollen.“ Auch nach Justin werfen die Gegner den Christen vor, daß sie nur blind behaupten, aber nichts beweisen (Apol. I, 53), und Lucian (Peregr. 13) sagt von ihnen: *ἀνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παρεδέξαντο*.

Die Charakteristik und der Vorwurf sind nicht ganz unberechtigt. Innerhalb einer bestimmten Linie der Betrachtung haben die Christen von Anfang an und stets behauptet, man habe seine Vernunft gefangen zu nehmen und in Gehorsam unter die evangelische Botschaft zu beugen. Einige von ihnen sind noch weiter vorgeschritten und haben überhaupt blinden Glauben dem Wort gegenüber verlangt. Wenn der Apostel Paulus das, was er predigt, nicht sowohl seinem Inhalte nach ins Auge faßt, als vielmehr seiner Herkunft nach — es ist Gottes Wort —, aber auch wenn er auf den Kontrast sieht, in welchem es zur Weisheit dieser Welt steht, so fordert er entschlossenen und festen Glauben, nichts anderes. „Wir nehmen alle Vernunft gefangen unter den Gehorsam gegenüber Christus“ (II Kor. 10, 5) und: das Wort vom Kreuz verträgt keine *σοφία λόγου* und will als törichte Predigt gepredigt und mit dem Glauben ergriffen sein (I Kor. 1, 17 ff.). Daher warnt er auch vor den Verführungen der Philosophie (Koloss. 2, 8). Sehr viel entschlossener noch ist Tertullian vorgegangen. Er verbietet es dem Christen (de praescr. S ff.), das Wort: „Suchet und ihr werdet finden“ auf die Lehre überhaupt anzuwenden. „Was hat“, ruft er (l. c. c. 7) aus, „Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen. Zusehen mögen die, welche ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum eingeführt haben! Seit Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr, auch nicht des Unter-

¹⁾ Doch fügt Celsus hinzu, es gebe auch etliche maßvolle, fromme, verständige und zu geistigen Umdeutungen geschickte Leute unter den Christen.

suchens, seitdem das Evangelium gepredigt worden ist. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das Erste, daß wir glauben, es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben . . . Nichts außerhalb der Glaubensregel wissen heißt alle Wissenschaft besitzen.“

So mögen viele Missionare gepredigt haben, nicht nur seit dem schweren Kampf mit dem Gnostizismus, sondern auch schon vorher. Auf den Glauben kommt es an als einen Entschluß des Willens und des Gehorsams; keine Verstandesbedenken sollen ihn stören!

So kann nur gepredigt werden, wenn zugleich eine mächtige Autorität eingesetzt wird, und sie wurde eingesetzt. Zuerst und vor allem — man vergleiche Paulus — war es die Autorität des göttlichen Offenbarungswillens, wie sich derselbe in der Sendung des Sohnes kund getan hat. Hierbei aber lagen äußere und innere Autorität ineinander und deckten sich; denn so gewiß der göttliche Wille an sich, nach Paulus, Autorität ist und sich auch als solche wirksam zu machen vermag, ohne daß man den Zweck und das Recht dieses Willens erkennt (s. Röm. 9 ff.), so gewiß ist der Apostel davon durchdrungen, daß der Gnadenwille sich innerlich verständlich macht.

Aber schon bei Paulus sind neben der in dem Kreuz Christi gesetzten äußeren und inneren Autorität auch noch andere Autoritäten vorhanden, die Glaubensgehorsam verlangen — das geschriebene Wort der heiligen Urkunde und die Worte Jesu. Auch hier soll es keine Zweifel und keine Widerrede geben.

Dennoch hat der große Apostel den Versuch gemacht, alles geistig zu durchdringen, und schließlich handelt es sich bei ihm an keiner Stelle um ein *sacrificium intellectus* (s. u.). Die Stellen, die anders lauten, sind nur Schein. Sofern er Glaubensgehorsam fordert und das „Wort“ oder das „Kreuz“ als Autorität hinstellt, meint er den Glaubensgehorsam, der von jeder Religion unzertrennlich ist, mag sie noch so frei und geistig ausgestaltet sein. Aber Celsus und Tertullian belehren uns darüber, wenn es hier überhaupt einer Belehrung bedarf, daß viele Missionare und Lehrer ganz anders verfahren sind. Sie pflanzten einfach die Autorität auf, in steigendem Maße die des Bibelbuchstabens¹⁾, bald auch die der Glaubensregel und der Kirche (die Kirche als *σὺλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας* schon I Tim. 3, 15). Es ist richtig, daß sie die Autorität beider Größen, der Bibel und der

¹⁾ Genauerer über die Bedeutung der Bibel für die Mission s. im siebenten Kapitel.

Kirche, durch eine rationale Beweisführung zu stützen suchten (die der Bibel durch den Nachweis der erfüllten Weissagungen, die der Kirche durch den Nachweis der lückenlosen Tradition, die auf Christus selbst zurückführt und der kirchlichen Lehre den Wert der Worte Christi verleiht) und insofern im Grunde doch keinen blinden Glauben verlangten. Allein erstlich waren zu solchen Beweisführungen gewiß nicht alle Missionare und Lehrer fähig — es sind die gebildeten Apologeten und Polemiker, die sie führen —; zweitens kann eine innere Autorität der betreffenden Größen durch äußere Beweise nicht herbeigeführt werden. Sie bleiben doch etwas Heteronomes, und der geforderte Glaube bleibt im Grunde blinder Glaube.

Aber man würde sehr irren, wollte man annehmen, daß die runde Forderung, einfach den Autoritäten zu glauben und die Vernunft zu verabschieden, auf die Mehrzahl der Menschen als starkes Hindernis bei der Annahme der christlichen Religion gewirkt hat.¹⁾ Das Gegenteil ist sicher der Fall gewesen. Je peremptorischer und exklusiver eine Religion die Glaubensforderung geltend macht, desto zuverlässiger und sicherer scheint sie der Mehrzahl zu sein; je mehr sie ihnen die Pflicht der Verantwortung, über ihre Wahrheit nachzudenken, abnimmt, desto willkommener ist sie. Jede kräftig eingesetzte Autorität wirkt hier als Beruhigung; ferner aber: gerade die paradoxesten Glaubenssätze, welche jeder Erfahrung und vernünftiger Überlegung spotten, sind die willkommensten; denn sie scheinen die Gewähr zu bieten, daß hier nicht nur Menschliches und daher Unzuverlässiges dargereicht wird, sondern göttliche Weisheit. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“, gilt nicht nur von den Mirakeln, es gilt auch von den miraculösen Lehren, die man nur in blindem Glauben und Gehorsam sich anzueignen vermag.

Allein solange die Autoritäten in Büchern und Lehren bestehen, ist die letzte Beruhigung, die gesucht wird, noch nicht erreicht. Der Sinn solcher Lehren bleibt immer mit einem Zweifel behaftet, und ihr Spielraum unsicher, vor allem aber: ihre

¹⁾ Auf hochgebildete Männer wie Celsus und Porphyrius natürlich wohl. Über Celsus s. oben; Porphyrius (der Heide bei Macarius Magnes IV, 9) schreibt zu Matth. 11, 25: „Wenn die Geheimnisse vor den Weisen verborgen sind, den Unmündigen und vernunftlosen Säuglingen aber hingeworfen werden — es müßte dann freilich auch das für die Unmündigen und Unverständigen Geschriebene deutlicher sein und nicht rätselhaft —, so ist es besser, nach Unvernunft und Unbildung zu streben. Das ist der höchste Glanzpunkt des auf Erden wandelnden Christus, vor den Weisen den Strahl der Erkenntnis zu verbergen, den Unverständigen aber und den kleinen Kindern ihn zu enthüllen.“

Anwendung auf die Fragen der Gegenwart ist oft schwierig und führt zu peinlichen und erschütternden Kontroversen. Die letzte Beruhigung für den „blinden Glauben“ ist erst dann gegeben, wenn die Autorität eine lebendige ist, leicht befragt werden kann und prompt antwortet. Eine solche Autorität gab es in den ersten Generationen der Christenheit nicht; aber langsam bildete sie sich im Laufe des 2. Jahrhunderts und bis zur Mitte des dritten heran: die Autorität der im Episkopat repräsentierten Kirche. Sie verdrängte die anderen Autoritäten nicht, den Heilswillen Gottes und die heilige Schrift; aber indem sie sich neben sie stellte, schob sie sie zurück: die *auctoritas interpretativa* ist stets die höchste und eigentliche Autorität. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts waren Kirche und Episkopat soweit entwickelt, daß sie wie heilige Autoritäten funktionierten. Erst seit dieser Zeit hat die Verbreitung der Kirche den großen Aufschwung genommen; nunmehr wurde sie Massenkirche. Zwar auch das lebendige Autoritätssystem der Kirche hatte noch seine Mängel und Lücken — unter Umständen funktionierte es sehr langsam oder konnte überhaupt nicht in Wirksamkeit gesetzt werden —, aber für die Massen bestanden diese Mängel nicht. Sie schauten in dem Bischof, in dem Priester, ja in dem Kirchengebäude und dem Kultus das Heilige und Autoritative, dem sie sich unterwarfen, unmittelbar an. Dieser Zustand herrschte schon zwei Generationen lang, als Konstantin das Christentum anerkannte und privilegierte. Diese Kirche mit der ungeheuren Autorität, die sie über die Massen hatte, privilegierte er, und diese Christen erklärte er für die Stützen des Thrones, die in gehorsamem Glauben den Bischöfen anhängen und sich ihrer gottgesetzten Autorität nicht widersetzen. Das Christentum mit seinem blinden Glauben, welches Celsus schildert, ist das Christentum, das „gesiegt“ hat. Wann hätte auch jemals ein Staat ein positives Interesse für eine andere Art von Religion gezeigt?

2.

Das Christentum ist *complexio oppositorum*. Derselbe Paulus, der die Vernunft gefangen nehmen heißt, verkündigt, daß im Gegensatz zum Polytheismus das Christentum der „vernünftige Gottesdienst“ (Röm, 12, 1: *λογική λατρεία*) sei, und erklärt, daß, was den Heiden als Torheit am Kreuze Christi erscheine, eben nur ihnen, die da verblendet seien, so erscheine; in Wahrheit sei die christliche Predigt die tiefste Weisheit. Ferner aber erklärt er, daß sie nicht nur im Jenseits als Weisheit uns aufgehen werde, sondern daß sie schon jetzt von den Gläubigen als solche erkannt werden könne, und daß er die „Vollkommenen“ unter

ihnen in sie einführen werde.¹⁾ Diese Zusage (z. B. I Kor. 2, 6f.: *σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*) hat er wahr gemacht und doch den Kindern und Schwachen am Geiste die Weisheit nicht vorenthalten. Zwar nicht alles kann und darf er sagen, was ihm an dem Worte Gottes und dem Kreuze Christi aufgegangen ist — *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην* —, aber in Spekulation und Geschichte hat er sich bewegt und aus der „Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes“ reichlich geschöpft. Mit ihm empfindet man die Freude des Denkers, der die Gedanken Gottes nachdenkt und gewiß ist, daß er in, mit und durch seinen Glauben aus der Finsternis zum Licht, aus dem Verworrenen, Undurchsichtigen und Lastenden zu befreiender Klarheit gekommen ist.

„Wir sind aus der Finsternis zum Licht empor gerettet worden“ — das ist der Jubelruf eines Chors von Christen in jenen ersten Jahrhunderten gewesen. Es war die intellektuelle Wahrheit und Klarheit, deren sie sich freuten und rühmten. Wie eine lastende Nacht erschien ihnen der Polytheismus; nun war er von ihnen genommen; die helle Sonne stand am Himmel! Wohin sie auch schauten, alles empfing durch den geistigen Monotheismus, empfing von dem lebendigen Gott Klarheit und Gewißheit. Man lese den I. Clemensbrief²⁾ oder den Anfang der clementinischen Predigt³⁾ oder den Barnabasbrief⁴⁾ oder höre die Apologeten oder studiere den alexandrinischen Clemens und Origenes. Sie richten ihren Blick auf die Natur und freuen sich der gesetzmäßigen Einheit ihrer Bewegung: Himmel und Erde sind ihnen Zeugen der Einheit und Allmacht Gottes. Sie blicken auf die Anlagen und die Ausstattung des Menschen und schauen in ihnen die Züge des Schöpfers. Sie preisen in der Vernunft und Freiheit des Menschen seine unermessliche Güte. Sie vergleichen die Offenbarungen Gottes, den göttlichen Willen, mit dieser Vernunft und Freiheit, und siehe da — alles stimmt har-

¹⁾ Über die „Vollkommenen“ s. o. S. 160. Sie bilden für Paulus eine besondere Kategorie. Die Unterscheidung ist dann namentlich von den Alexandrinern scharf ausgeprägt und eine christliche Lehre für die Vollkommenen (die „Wissenden“), eine andere für die Gläubigen ausgebildet worden. Auch von Christus selbst erzählte man in Alexandria (nicht nur bei den Gnostikern), daß er eine Geheimlehre für die Vollkommenen seinen vertrauten Aposteln übergeben und für ihre Fortpflanzung gesorgt habe.

²⁾ Besonders c. 19 ff.

³⁾ II Clem. 1, 4 ff.: *τὸ φῶς ἡμῶν ἐχαρίσατο . . . πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ προσκυνῶντες λίθους καὶ ξύλα καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκόν, ἔργα ἀνθρώπων . . . ἀμαύρωσιν οὖν περικείμενοι καὶ τοιαύτης ἀχλὺς γέμοντες ἐν τῇ ὁράσει ἀνεβλέψαμεν*. Ähnliche Stellen sind sehr häufig.

⁴⁾ Man vgl. das erste Kapitel und c. 2, 2 f.

monisch zusammen: nichts wird dem Menschen auferlegt, was nicht schon in ihm liegt, nichts offenbart, was nicht bereits in seinem innern Bestande gegeben ist. Sie blicken auf Christus, und wie Schuppen fällt es von ihren Augen: das, was in ihm tätig war, ist der Logos, derselbe Logos, durch den die Welt geschaffen ist, mit dem das geistige Teil des Menschen durch ein geheimnisvolles Band unlöslich verbunden ist, der in der Geschichte gewirkt hat, in allen Guten und Edlen, der zuletzt notwendig seine ganze Kraft offenbaren mußte, damit alle Hemmungen und Störungen schwänden, in die der Mensch, das so herrlich geschaffene, aber so schwache Wesen, geraten war. Sie blicken endlich auf den Lauf der Geschichte, auf den Anfang, die Mitte und das Ende, und alles strebt zusammen, vereinigt sich zu einem herrlichen Aufstieg und zu einem noch herrlicheren Abschluß. Die kreatürliche Freiheit hat Störungen angerichtet, aber sie werden allmählich durch die Kraft des Logos-Christus überwunden: an dem Anfang der Geschichte stand eine kindliche Menschheit, voll guter, göttlicher Anlagen, aber noch unerprobt und der Versuchung zugänglich, an ihrem Ende wird eine vollendete Menschheit stehen, fähig in die Unsterblichkeit einzugehen. Vernunft, Freiheit und unsterbliches Wesen werden Recht behalten gegenüber Irrtum, Verfehlung und Verderbnis.

Das war das Christentum vieler, eine helle, freudige Sache, die Lehre der reinen Vernunft. Nicht Last für den Verstand war die neue Lehre, sondern Befreiung. Nichts Fremdes trägt sie der Vernunft zu, sondern klärt sie über ihren eigenen verdunkelten Inhalt auf. Das Christentum ist göttliche Offenbarung, aber es ist zugleich die reine Vernunft, die wahre Philosophie.

So haben es die meisten Apologeten erfaßt; sie haben zu zeigen versucht, daß der gesamte Inhalt des Christentums sich diesem Gedanken unterordnet. Was sich nicht fügte, das schlossen sie aus, aber verwarfen es nicht, sondern stellten es in den großen Beweisapparat ein, den Weissagungsbeweis, den wir oben schon berührt haben. Was sachlich nicht wertvoll erschien, behielt so doch seinen formalen Wert. Es ist hier nicht möglich, im einzelnen die vernünftige Philosophie, die so entstand, zu entwickeln¹⁾; aber es genügt auch für unsere Zwecke, zu konstatieren, daß es eine hervorragende Gruppe von christlichen Lehrern bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts — denn auch Lactantius gehört zu ihnen — gegeben hat, die das Christentum in dieser Weise

¹⁾ In meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I³ S. 462—507 habe ich versucht, sie darzulegen.

gefaßt haben. Sie haben sich als Apologeten und auch als Lehrer vom Katheder herab eifrig an der Mission beteiligt; Justin hatte z. B. seine „Schule“, ebenso Tatian.¹⁾ Und die Hoftheologen in der Umgebung Konstantins huldigten dieser Denkweise. Die Erlasse des Kaisers, wo sie auf das Christentum eingehen, sind von ihr getränkt. Eusebius, wenn er die neue Religion dem großen Publikum verständlich machen will, schildert sie als die Religion der Vernunft und der Klarheit; man lese das erste Buch der Kirchengeschichte und die Vita Constantini samt Zubehör. „Supranaturalistische Rationalisten“ könnte man mit einem Kunstausdruck der modernen Kirchengeschichte alle diese einflußreichen Lehrer nennen; sofern aber die Offenbarung etwas Stetiges ist, was mit der Schöpfung begonnen, niemals gefehlt hat und sich harmonisch der menschlichen Anlage anschmiegt, ist im Grunde der Ausdruck „supranaturalistisch“ kaum am Platze. Ein reiner religiöser Rationalismus entstand hier, begleitet von einem eigentümlichen Geschichtsbilde, dessen letzte zukünftige Erscheinungen freilich zu dem gemessenen Verlaufe der früheren nicht recht paßten. Justin, Commodian und Lactantius belehren uns, wie man den rationalistischen Moralismus mit der alten Apokalyptik zusammengeschießt hat, ohne an der Stilmischung, die so entstand, Anstoß zu nehmen.

3.

Indessen Autorität und Vernunft, blinder Glaube und helle Erkenntnis, sie umfassen noch nicht die Formen, in denen das Christentum vorgetragen wurde. Dieses Zeitalter, in seiner geistigen Haltung und seinen religiösen Bedürfnissen so mannigfaltig zusammengesetzt, wollte auch im Christentum keine Form entbehren, die Träger eines religiösen Wertes zu sein vermochte. Und das komplizierte Zeitalter machte auch den einzelnen in seinen Bedürfnissen kompliziert. Derselbe Mann, der nach einer Autorität verlangte, der er sich blindlings unterwerfen wollte, verlangte oft gleichzeitig nach einer vernünftigen Religion, und wenn er beides erhalten hatte, war er noch nicht zufrieden, sondern begehrte weiteres, sinnliche Unterpfänder, die ihm das Heilige leibhaftig vorstellten, und Symbole mit geheimnisvollen Kräften. Doch — war es nur damals so, waren es nur die Menschen jenes Zeitalters, welche nach diesen Dingen strebten?

Aus der Urzeit der christlichen Religion hatten zwei äußere heilige Handlungen, nicht mehr und nicht weniger, die Verkündigung dieser Religion begleitet, die Taufe und die Feier des

¹⁾ S. die Acta mart. Justinii und seine Apologie. Von Tatian wissen wir, daß er den Rhodon zum Schüler gehabt hat (Euseb. V, 13).

Abendmahls. Was sie ursprünglich bedeutet haben und bedeuten sollten, das können wir beiseite lassen. Sobald wir sie auf heidenchristlichem Boden sehen, steht ihre Bedeutung wesentlich fest: es sind — obgleich der christliche Gottesdienst ein Dienst im Geist und in der Wahrheit sein soll — effektive heilige Handlungen; sie enthalten Sündenvergebung, Erkenntnis und ewiges Leben.¹⁾ Gewiß, die Elemente Wasser, Brot und Wein sind Symbole, und nicht im Äußeren spielen sich die Vorgänge ab; aber die Symbole bringen der Seele das, was sie bedeuten, wirklich. Ein jedes Symbol steht mit der Sache, die es bedeutet, in einem mysteriösen, aber realen Zusammenhang.

Wasser, Brot und Wein als heilige Elemente, Untertauchen in das Wasser, damit die Seele gebadet und gereinigt werde, Brot und Wein als Leib und Blut, als Leib und Blut Christi, als Nahrung der Seele zur Unsterblichkeit, Wasser und Blut — diese Sprache verstand das Zeitalter. Der massive Realist verstand sie, aber der sublimste Spiritualist verstand sie nicht weniger. Die beiden sublimsten Spiritualisten der Kirche, Johannes und Origenes, sind die tiefsinnigsten Mysterosophen gewesen, und die großen gnostischen Theologen haben ihre abstraktesten Theosopheme an realistische Mysterien angeschlossen; sie alle sind Theologen der Sakramente. Christus hat die Güter, die er gebracht hat, an Symbole als an Vehikel und Träger angeschlossen, ja in sie versenkt: wem die Weihe des heiligen Symbols zu teil wird, der hat damit die Gnade. Das war eine von unzähligen Mysterien her geläufige Sache: in und mit der körperlichen Applikation wird die Weihe, die Gnade, in die Seele gegossen. Es ist wie eine prästabilisierte Harmonie, nein, die Verbindung ist noch inniger. Der Satz der späteren Scholastiker: „*Sacramenta continent gratiam*“, ist so alt wie die Heidenkirche; er ist noch älter als sie; er war längst da, bevor sie existierte.

Die christliche Religion war verständlich und eindrucksvoll, weil sie Sakramente brachte²⁾; ohne die Mysterien hätten es die

¹⁾ S. das Johannesevangelium, den Johannesbrief und die Apostellehre (Abendmahlsgebete).

²⁾ Das Abendmahl als Essen und Trinken von Fleisch und Blut hat freilich auch manchen abgestoßen. Merkwürdig ist die Kritik des heidnischen Philosophen (Porphyrius) bei Macarius Magnes III, 15. Das Mysterium des Abendmahls, wie es die Synoptiker überliefern, tastet er nicht an, aber zu Joh. 6, 54 („Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“) bemerkt er:

„Ist denn dies nicht tierisch und widersinnig, ja vielmehr widersinniger als aller Widersinn und tierischer als tierische Roheit, daß ein Mensch Menschenfleisch essen und seines Stammesgenossen und Verwandten Blut

Menschen schwer gehabt, sich in sie zu finden. Wie sie gekommen sind, wer kann das sagen? Niemand ist schuldig und niemand verantwortlich. Wäre zufällig die Taufe nicht angeordnet gewesen, wäre die Wiederholung der Feier des Abendmahls nicht eingerichtet worden — und wer kann behaupten, daß sie notwendig aus dem Wesen des Evangeliums flossen? —, so hätte man aus einem Gleichnis Jesu, aus einem Wort, aus irgend einer Handlung ein Sakrament gemacht. Die Zeit der dinglichen und gar der blutigen Opfer war zunächst vorüber, sie vermißte man an den Religionen nicht mehr; aber die Zeit der Sakramente war längst nicht vorüber, sondern stand in Kraft und Blüte. Jede Hand, die sich nach der Religion ausstreckte, suchte sie in der Form des Sakraments zu ergreifen; das Auge sah Sakramente, wo doch keine waren, und die Sinne schufen sie.¹⁾

trinken und dafür das ewige Leben bekommen soll? [Man erinnere sich, daß Porphyrius Gegner des Fleisch- und Blutgenusses überhaupt war.] Denn sage mir: welch größere Roheit könnt ihr noch, wenn ihr dies tut, in das Leben einführen? Welch ein Verbrechen werdet ihr noch aufbringen, das fluchbeladener wäre als diese ekelhafte Ruchlosigkeit? Das Ohr erträgt es nicht, ich meine noch gar nicht die Handlung, sondern nicht einmal den Namen dieses völlig unerhörten fremdartigen Frevels. Nicht einmal die Phantasiegebilde der Erinyen haben jemals, selbst in außergewöhnlicher Lage, den Menschen solche Schuld vorgespiegelt; nicht einmal die Potidäer hätten, wenn nicht unmenschlicher Hunger sie entkräftet hätte, dergleichen zugelassen. Von einem Thyestesmahl freilich weiß man, usw. [es folgen ähnliche Beispiele aus dem Altertum]. Alle diese haben, ohne es zu wollen, solchen Frevel begangen. Niemand aber hat je, im Frieden lebend, solchen Tisch angerichtet; niemand hat je von einem Lehrer so greuliche Lehre empfangen. Und wenn du mit deinen Erkundigungen bis nach Skythien kämest und zu den äthiopischen Makrobiern, und wenn du rings um den Rand des Ozeans reiten wolltest, so wirst du Völker finden, die Läuse und Wurzeln essen, und solche, die von Schlangen leben und Mäuse speisen, des Menschenfleisches aber enthalten sich alle. Was bedeutet nun dieses Wort? Denn wenn es auch einen mehr allegorisch-mystischen und ersprißlichen Sinn haben sollte, so muß doch der bloße Klang des Wortes, wenn er an das Ohr dringt, die Seele beleidigen und durch seine Widerlichkeit in Aufruhr versetzen Freilich, viele Lehrer suchen Neues und Fremdartiges aufzubringen. Doch keiner unter ihnen hat eine so fremdartige, schreckliche Vorschrift erfunden als diese, kein Geschichtschreiber, kein Philosoph, keiner unter den Barbaren, keiner unter den Hellenen der früheren Zeit. Seht nun her, was ist euch angekommen, daß ihr die Leichtgläubigen unverständig ermahnt, solchem Glauben zu folgen? Seht her, welches Unheil nicht nur gegen die Dörfer, sondern auch gegen die Städte in wildem Zuge heranstürmt! Deshalb, glaube ich, hat dies auch weder Markus noch Lukas noch selbst Matthäus erzählt, weil sie eben der Meinung waren, daß dies Wort gesitteter Menschen nicht würdig, sondern ganz fremdartig und unpassend sei und von edler Lebensgewohnheit weit entfernt.“

¹⁾ Spätestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist dann die Arkan-

Wasser und Blut, Brot und Wein — der Apostel Paulus ist gewiß kein Sakramentstheologe gewesen, aber ganz hat auch er sich nicht diesen Mysterien zu entziehen vermocht; man lese das 11. Kapitel des I. Korintherbriefs und erwäge, was er über das Taufbad spekuliert hat. Aber er ist der erste und fast der letzte Theologe der alten Kirche gewesen¹⁾, bei dem die Sakramentstheologie wirklich niedergehalten wird durch klare Gedanken und durch rein geistige Reflexionen. Nach ihm sind bereits alle Schleusen geöffnet, und die Mysterien — mit ihnen die Mysteriosophie — strömten ein. Bei Ignatius, sechzig Jahre nach Paulus, ist bereits die ganze helle Theologie in sie hineingezogen und verschlungen. Ein Mann wie Pseudobarnabas glaubt das Tiefste zu sagen, wenn er seine Gedanken an das Wasser, das Blut und das Kreuz anschließt. Und der, welcher die geheimnisvollen Worte geschrieben hat: „Drei sind, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins“ (I Joh. 5, 8), lebt in seinen Gedanken in Symbolen und Mysterien. In der „Offenbarung“ sind die Symbole sämtlich nicht das, was wir Symbole nennen, sondern halbe Realitäten, das Lamm und das Blut, das Waschen und das Besprengen, das Siegel und die Versiegelung. Manches ist uns heute noch verborgen. Was bedeuten die Worte (I Joh. 2, 27) vom Chrisma und zwar vom „Chrisma“, welches so vollkommene Belehrung über alles bringt, daß man weiterer Lehre überhaupt nicht bedarf?

Aber wie — ist Johannes nicht durch und durch Spiritualist, ist es Origenes nicht auch und Valentin und Basilides? Wie kann man da behaupten, daß ihre Realismen etwas anderes für sie gewesen seien als pure Symbole? Bei Johannes kann man diese Meinung mit einem gewissen Scheine verteidigen, weil wir nicht den ganzen Mann kennen, sondern nur den Schriftsteller, und auch den nur einseitig; denn unmöglich kann Johannes immer nur so gesprochen und geschrieben haben, wie in den uns erhaltenen Schriften; aber in Bezug auf alle anderen, sofern wir sie von mancherlei Seiten kennen, ist die Meinung unhaltbar. Man kann das an Clemens und Origenes studieren, die uns ausreichend bekannt sind. Die Vereinigung des mysteriösen, realistischen Elements mit dem spiritualistischen ist ihnen deshalb möglich, weil sie überhaupt keine Religionsphilosophie, die auf eine

disziplin teils aus pädagogischen Gründen, teils nach heidnischem Muster über die Sakramente gezogen worden; sie machte dieselben noch wichtiger und eindrucksvoller.

¹⁾ Nicht der letzte; denn Marcion und seine Schüler scheinen keine Sakramentstheologen gewesen zu sein.

Fläche übertragen werden kann, haben, sondern eine solche übereinander liegender Stockwerke.¹⁾ Auf der höchsten Stufe verschwindet allerdings alles Realistische, ja verschwinden selbst alle geistigen Mittelwerte und -potenzen, sogar der Logos. Übrig bleiben nur Gott und die ihm stammverwandten Seelen, die sich gegenseitig in ihrem Wesen erkennen und lieben und so in eins aufgehen. Allein bis man zu diesem Abschluß gelangt, ist eine Stufenleiter zu erklimmen. Jeder Stufe entsprechen besondere Potenzen und daher auch eine eigene Theologie, Metaphysik und Ethik. Auf der untersten Stufe steht die Religion in mythologischer Form und mit den Sakramenten, deren geistiger Wert noch gar nicht erkannt ist. Aber auch sie ist ihnen nicht Lüge, sondern Wahrheit; sie entspricht einer bestimmten seelischen Verfassung und genügt für diese; denn sie beseligt sie. Die christliche Religion ist also bereits auf dieser Stufe Wahrheit. Später fällt das alles weg und fällt nicht weg. Es fällt weg, weil es überholt ist; es fällt nicht weg, weil es die Brüder noch brauchen und weil die unterste Stufe einer Leiter überhaupt nicht entfernt werden kann, ohne die ganze Leiter zu gefährden.

Nach dieser kurzen Skizze muß man die Bedeutung der realistischen Sakramentstheologie für die Spiritualisten zu erkennen versuchen. Männer wie Origenes sind, von unserem Standpunkt aus, die abschreckendsten Sakraments-, Blut- und Entsöhnungs-Theologen gewesen. Mit und in diesen Theorien haben sie auch einen großen Teil des Polytheismus durch eine Hintertür wieder in die christliche Theologie gebracht; denn in den unteren und mittleren Stockwerken waren Engel und Erzengel, Äonen, Halbgötter und Nothelfer aller Art nötig²⁾ — aus kosmologischen und soteriologischen Gründen, denn diese entsprechen sich wie AB und BA. Vor allem aber konnte die Theologie dabei jedem noch so leisen Druck der populären Religion folgen, und hier liegt wohl die letzte Enthüllung dieses seltsamen Geheimnisses. Die Mysterien- und Stockwerk-Theologie bot das bequemste Mittel, den geistigen Charakter der Religion auf der obersten Stufe zu wahren und auf den unteren jeden erwünschten Kompromiß zu schließen.

¹⁾ Sie teilen diesen Aufbau mit den idealistischen Philosophen ihrer Zeit.

²⁾ Eine beträchtliche Zeit hindurch war es ein gegen die Juden gerichteter Vorwurf der Christen, daß sie Engeldienst trieben (Praedic. Petri bei Clemens, Strom. VI, 5, Aristides, Apol. 14: auch Celsus weiß um den Vorwurf; Engeldienst wohl auch bei den im Kolosserbrief bekämpften Irrlehrern). Später ist dieser Vorwurf gegen die Christen selbst zu erheben; aber schon Justin hat unvorsichtigerweise Apol. I, 6 geschrieben: *[τὸν θεὸν] καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

Mit Bewußtsein ist das schwerlich geschehen, es machte sich von selbst; denn mit dem ersten Ansatz, mit der Aufnahme von Sakramenten, war keimhaft schon alles gegeben.

Dies sind die sublimen Theologen; bei den weniger sublimen fallen die Stockwerke fort und die sakramentalen Elemente werden plump und ungefüge einfach in die Religion eingestellt. Man lese doch, wie schon Justin, der Rationalist, im 55. Kapitel seiner Apologie vom „Kreuz“ spricht; eine stärkere Superstition ist kaum denkbar. Man erwäge, wie Tertullian (de bapt. 1) vom „Wasser“ spricht und seiner Affinität mit dem heiligen Geist. Man überzeuge sich, daß alle Christen einhellig dem bloßen Aussprechen des Namens Jesu und dem Kreuzeszeichen eine magische Gewalt, besonders über die Dämonen, beilegen; man lese, welche Geschichten Dionysius von Alexandrien, ein Origenesschüler, vom Abendmahl erzählt, und was Cyprian über die Mirakel der Hostie zu berichten weiß. Zählt man diese Züge und viele ähnliche zusammen, so glaubt man urteilen zu müssen, das ganze Christentum sei eine Zauberreligion und seine sakramentalen Mysterien die Hauptsache gewesen. „Ab initio sic non erat“ wird man einwenden. Das mag sein, aber es muß weit zurückliegen, so weit, daß wir diese Periode von äußerster Kürze gar nicht mehr aufzufinden vermögen.

Ursprünglich waren Wasser, Brot, Wein (Leib und Blut), der Name Jesu und das Kreuz die einzigen Sakramente, Taufe und Abendmahl die einzigen Mysterien; aber dabei konnte es nicht bleiben. Alle Sakramente drängen auf Vermehrung, aus verschiedenen Gründen, auch aus philosophischen. So kamen schon in unserer Periode Sakramentalien hinzu, Salbungen und Handauflegungen, heiliges Öl, Salz u. s. w. Allein das Wichtigste war, daß der ganze Gottesdienst in das Mysterienwesen allmählich hineingezogen wurde. Bereits im dritten Jahrhundert konnte er mit seinem feierlichen und strengen Ritual, seinen Priestern, Opfern und heiligen Zeremonien mit dem pompösesten heidnischen Kultus rivalisieren.

Indessen diese Erscheinungen dürfen nicht nur vom Standpunkt des Puritanismus aus betrachtet werden. Jede Zeit muß die Religion so fassen und aufnehmen, wie sie sie allein verstehen und für sich lebendig machen kann. Wenn die Züge der christlichen Religion, die wir in den vorhergehenden Kapiteln geschildert haben, zu Recht bestehen bleiben, wenn sie die Religion Gottes des Vaters, die Religion von dem Heilande und der Heilung, der Liebe und der Hülfeleistung blieb, so war es vielleicht ein Schaden, aber gewiß kein unerträglicher, daß sie die Formen annahm, welche die Religion damals überhaupt hatte. Religion

wächst wie alles Lebendige nur in Rinden, und destillierte Religion ist überhaupt keine; aber noch etwas anderes kommt in Betracht.

Wir haben oben gesehen, daß in einigen Lehrern von hohem Einfluß — haben sie doch die ganze kirchliche Theologie begründet — der Trieb und das Absehen mächtig gewesen ist, die christliche Religion rational zu fassen und sie als die vernünftige Religion darzustellen. Für die Mission und Verbreitung des Christentums war das von hoher Bedeutung. Diese Lehrer traten sofort in den Kampf gegen die zeitgenössischen Philosophen und haben, wie das Beispiel des Justin zeigt, auch Streitunterredungen mit ihnen nicht gescheut. Sie stellten fest, was man mit Sokrates, mit Plato und der Stoa gemeinsam habe, zeigten, wie weit man mit ihnen gehen könne, suchten die Übereinstimmungen geschichtlich zu erklären¹⁾ und begannen so die große Auseinandersetzung, die unvermeidlich war, wollte man nicht eine kleine Sekte bleiben, die sich um Kultur und Wissenschaft nicht kümmerte. Allein, indem man bei diesen Auseinandersetzungen rein rational verfuhr und sich in den Gedanken, das Christentum sei wasserklare Vernunft, geradezu verliebte, gab man, ohne es zu wollen, wichtige christliche Erkenntnisse preis oder schob sie doch zurück. Man wurde so ärmer und verdünnte den christlichen Glauben in bedenklicher Weise.

Diese Art von Erkenntnis war sicher nicht im Sinne des Paulus und entsprach auch nicht der Tiefe der christlichen Religion. Der Apostel hat wohl auch einmal rationale Betrachtungen stoischer Art angewendet, wenn er sie für die Apologetik brauchen konnte (s. die ersten Ausführungen im Römerbrief); aber an sie dachte er schwerlich, wenn er an die christliche σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη und γνῶσις dachte. Etwas ganz anderes schwebte ihm da vor — Vertiefung in das Wesen Gottes, wie es in Christus offenbar geworden ist, fortschreitende Erkenntnis seines Heilswillens, wie er sich in Offenbarung und Geschichte kundgetan hat, Einsicht in das Wesen der Sünde, in die Macht der Dämonen, „der Geister

¹⁾ Darin waren die jüdischen alexandrinischen Philosophen vorangegangen, und man brauchte sie eigentlich nur abzuschreiben; aber sie boten verschiedene Erklärungsversuche, zwischen denen man zu wählen hatte. Alle diese Versuche bis auf einen waren kindlich. Angemessen war der Versuch, die Übereinstimmungen aus dem Walten desselben Logos zu erklären, der in den jüdischen Propheten und in den Philosophen und Dichtern gewirkt habe. Naiv war der Versuch, die griechischen Philosophen und Dichter als Plagiatoren zu entlarven — aber Celsus hat denselben Versuch in Bezug auf Christus gewagt —; naiv und fanatisch war das Unternehmen, alle Übereinstimmungen der Philosophen mit der christlichen Lehre für Schein und Teufelswerk auszugeben.

in der Luft“, in die Herrschaft des Todes, überschwengliche Erkenntnis der Gnade Gottes und vorschauendes Wissen um das ewige Leben, alles in allem eine Erkenntnis, die hinaufsteigt über Throne, Herrschaften und Fürstentümer bis zu Gott selbst, und die hinuntersteigt bis in die Abgründe, aus denen wir errettet sind, die der Menschheitsgeschichte nachdenkt von Adam bis Christus und die zugleich zu sagen weiß, was Glaube ist und was Liebe, was Sünde und was Gnade.

Diese Erkenntnisse nun — so paradox das zu sein scheint — wurden befruchtet und genährt von den Mysterien. An den Mysterien haften sie seit alters; mit ihnen kamen sie herüber von dem heidnischen Boden; an ihnen wuchsen sie und entwickelten sich auf dem christlichen. Es war damals so, wie es später im 16. und 17. Jahrhundert mit den Mysterien stand. Nicht die scholastischen Rationalisten trotz allem ihrem Scharfsinn haben die Wissenschaft gefördert und ihre Neugeburt begründet, sondern die Kabbalisten, die Naturphilosophen, die Alchemisten und Astrologen. Woher kommt das? Wie kann sich an den Mysterien solches entwickeln? Die Antwort ist einfach: weil sie mit dem Gefühl und der Phantasie erfaßt werden und darum beide erregen und beleben können. Die großen Spekulationen der synkretistischen Religionsphilosophie, deren Grundzüge wir oben S. 21 ff. angedeutet haben, waren auf dem Grunde von Mysterien erbaut worden (d. h. auf der Phantasie und dem Gefühl, deren Hervorbringungen man durch die Spekulation gestaltete). Die Gnostiker, welche samt und sonders keine Rationalisten waren, haben den Versuch gemacht, diese lebendigen und warmen Spekulationen auf christlichen Boden überzuführen und doch den Prinzipat des Evangeliums aufrecht zu erhalten. Dieser Versuch konnte nicht glücken; es waren zuviel Elemente in jenen Spekulationen enthalten, die dem christlichen Geist fremd waren und die er sich nicht gefallen lassen konnte.¹⁾ Aber als einzelne Stücke, gleichsam zerschlagen in ihre Elemente — indessen die einzelnen Elemente sind hier vielleicht das Prius; die Verbindungen sind später — konnten sie einer produktiven, christlichen Religionsphilosophie große Dienste leisten und haben sie geleistet. Was

¹⁾ Zu ihnen gehörte die Trennung des Schöpfergottes (Demiurgen) und des Erlösergottes (die Erlösung entspricht nicht der Schöpfung, sondern der Emanation), die Preisgabe des Alten Testaments und seines Gottes, die dualistische Entgegensetzung von Geist und Leib, die Zerspaltung der Erlöserpersönlichkeit usw. Vor allem aber — für den Synkretisten und den Gnostiker war die Erlösung Auflösung des widernatürlich Verbundenen, für den Christen Verbindung des widernatürlich Getrennten. Von letzterem Erlösungsbegriff konnte die Christenheit nicht lassen, wollte sie nicht alles umstürzen, und er allein entsprach der Monarchie Gottes.

an tieferen Gedanken seit dem Ende des 1. Jahrhunderts in der Christenheit produziert worden ist, alle die transcendentalen Erkenntnisse, alle die versuchten Ideen, die doch wertvoller sind als logische Deduktionen, das stammt zu einem großen Teile aus dem Kontakt mit der alten Mysterienweisheit. Sie hat tiefe Gedanken entbunden und zur Aussprache gebracht. Weder kann man sie bei Johannes verkennen noch bei Ignatius noch bei Irenäus; am deutlichsten ist sie bei den großen Alexandrinern. Wertvolles und Wertloses, rein Phantastisches und Bleibendes, was nicht mehr verloren gehen kann, wogen freilich überall durcheinander; am wenigsten bei Johannes, der namentlich auch in der Form hohe Einheitlichkeit gefunden hat. Wer im Empirismus oder in der Rationalität die auch nicht versuchsweise zu überschreitenden Grenzen der Erkenntnis sieht, wird freilich diesen Ideen wenig Geschmack abgewinnen; wer aber versuchte Ideen für wertvoller hält als prinzipielle Ideenlosigkeit, wird in der an den Mysterien erwachsenen Geistesarbeit der alten Lehrer nicht vorübergehen wollen. Gewiß ist jedenfalls, daß diese Seite am Christentum, die auch fast von der Geburtsstunde an entwickelt worden ist, für die Propaganda von höchster Bedeutung war. Daß es seine Geheimnisse hatte, in sie einzudringen suchte, um sie dann wieder still zu verehren, daß es den Vollkommenen noch mehr und anderes predigte als den Einfältigen, gab ihm eine besondere Würde. Mochten die Geheimnisse, was unverkennbar ist, auf Tausende abstumpfend wirken und ihnen den Zugang zu der geistigen Religion versperren; auf andere wirkten sie belebend und beflügelten ihren Aufstieg in eine übersinnliche Welt.¹⁾

Das Christentum ist Offenbarung, die geglaubt sein will; es ist Autorität, der man gehorchen muß; es ist die vernünftige

¹⁾ Mit dieser relativen Schätzung der Spekulation ist das Äußerste konzediert, was hier konzediert werden kann. Die Behauptung aber, jene „christliche“ Metaphysik, welche sich allmählich aus unzähligen fremden Erkenntnissen gebildet hat, die an das Evangelium herangerückt worden sind, sei die höchste Blüte des Christentums, ja sein eigentlicher Kern, — ist nur durch ihr hohes Alter ehrwürdig. Wäre sie richtig, so wäre Jesus Christus nicht der Stifter dieser Religion, ja nicht einmal der Vorläufer; denn weder hat er eine Religionsphilosophie offenbart, noch hat er auf solche Dinge Wert gelegt, die auf diesem Standpunkte als die Hauptsache gelten. Allerdings haben die Griechen sehr bald das paulinische Wort vergessen: *ἐκ μέρους γινώσκουμεν . . . βλέπομεν γὰρ ἅρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, sie haben auch vergessen, daß *γνώσις* und *σοφία* Charismen sind, ihr Ertrag also nicht das Wesen des Christentums bezeichnen kann. Unter den hervorragenden Lehrern sind sich nur Marcion, Apelles und z. T. auch Irenäus der Schranken der Erkenntnis bewußt geblieben.

Religion, die man wissen und beweisen kann; es ist die Religion der Mysterien, der Sakramente; es ist die Religion der transcedentalen Erkenntnisse: so wurde sie verkündigt — nicht als ob der eine Missionar nur diese, der andere nur jene Seite zum Ausdruck gebracht hätte; die Darstellungen wogten durcheinander, wenn auch bald dies, bald jenes von dem einzelnen bevorzugt wurde. Mit Erstaunen vertieft man sich in eine solche Missionspredigt, und doch waren die, welche sie verkündigten, jeden Augenblick bereit, in das Bekenntnis „Ein Gott Himmels und der Erde, und Jesus der Herr“ ihren ganzen Glauben zu legen und alles andere preiszugeben.

Sechstes Kapitel.

Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit).

1.

Das Evangelium wurde als das vollendete Judentum, als eine neue Religion und als die wiederhergestellte und auf einen abschließenden Ausdruck gebrachte Urreligion zugleich verkündigt, und zwar war es nicht nur ein einzelner, dialektisch veranlagter Missionar, der es in dieser dreifachen Gestalt predigte, sondern diese Darstellung trat in allen ausführlicheren Missionspredigten mehr oder minder deutlich hervor. In der Überzeugung, daß Jesus, der Lehrer und Prophet, auch der Messias sei, der demnächst wiederkommen werde, um sein Werk zu vollenden, wandelte sich das Bewußtsein, seine Schüler zu sein, in das andere, sein Volk, das Volk Gottes, zu sein: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* (I Petr. 2, 9). Sofern man sich aber als Volk fühlte, wußte man sich als das wahre Israel, als das neue Volk und als das alte zugleich.

Diese Überzeugung, Volk zu sein (d. h. die Überleitung aller Prärogative und Ansprüche des jüdischen Volks auf die neue Gemeinde unter dem Gesichtspunkt einer Neuschöpfung, die das Alte und Ursprüngliche enthülle und in Kraft setze), gab den Bekennern des neuen Glaubens sofort ein politisch-historisches Bewußtsein und zwar das umfassendste, vollkommenste und eindrucksvollste, das sich denken läßt. Oder läßt sich etwas Höheres und Umfassenderes vorstellen als der Komplex der Momente, die

in der Selbstschätzung „Wahres Israel“, „Neues Volk“, „Ursprüngliches Volk“, „Volk der Zukunft d. h. der Ewigkeit“ gegeben waren? In dieser Selbstschätzung war man gegen alle Einwürfe und Wendungen der Polemik gesichert und konnte auf allen Linien zum Eroberungskampfe vorschreiten. Lautete der Vorwurf: „Ihr seid abgefallene Juden“, so entgegnete man: „Wir sind die Gemeinde des Messias, also die wahren Israeliten“. Hieß es: „Ihr seid nichts anders als Juden“, so lautete die Antwort: „Wir sind eine neue Schöpfung und ein neues Volk“. Warf man ihnen umgekehrt ihre Neuheit vor und daß sie von gestern seien, so replizierte man: „Wir sind nur scheinbar das jüngere Volk; latent waren wir von Anfang an und vor allen Völkern stets vorhanden; wir sind das Urvolk Gottes“. Sagte man ihnen: „Ihr verdient nicht zu leben“, so lautete die Antwort: „Wir wollen sterben, um zu leben; denn wir sind Bürger der zukünftigen Welt und sind unsrer Auferstehung gewiß“.

Im besonderen aber waren es noch einige ganz bestimmte Überzeugungen universalen Art, die bereits die ältesten Christen aus dem Schatze der judäocentrischen Geschichtsbetrachtung übernahmen und auf sich anwendeten: (1) Unser Volk ist älter als die Welt, (2) Die Welt ist um unsertwillen geschaffen¹⁾, (3) Die Welt wird um unsertwillen erhalten — wir verzögern das Weltgericht —, (4) Alles in der Welt ist uns untertan und muß uns dienen, (5) Alles in der Welt — Anfang, Mitte und Ende der Geschichte — ist uns offenbart und für uns durchsichtig, (6) Wir werden am Weltgericht beteiligt sein und selbst ewige Freude genießen. In verschiedenen urchristlichen Schriften, noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, sind diese Überzeugungen zum Ausdruck gekommen, in Predigten, Apokalypsen, Briefen und Apologien²⁾, und Celsus hat seine grimme Verachtung der unverschämten und lächerlichen Anmaßungen der Christen an keinem anderen Punkte so schneidend zum Ausdruck gebracht wie hier.³⁾

¹⁾ In diesen beiden Überzeugungen vindizierten sich die Christen eine überweltliche Stellung und verbanden Schöpfung und Geschichte.

²⁾ Man vgl. die Paulusbrieфе, die Johannes-Apokalypse, den Hirten des Hermas (Vis. II, 4, 1), den II. Clemensbrief (c. 14), die Apologien des Aristides und Justin (II, 7). Ähnliche Ausführungen früher in den jüdischen Apokalypsen.

³⁾ Er weiß sehr wohl, daß diese Anmaßungen den Juden und Christen gemeinsam sind, daß also diese sie von jenen übernommen haben und beide sich um den rechtmäßigen Besitz streiten. *Μετὰ ταῦτα* — so referiert Origenes c. Cels. IV, 23 — *συνήθως ἐναντὶ γελῶν τὸ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν γένος πάντας παραβέβληκε νυκτερίδων ὄρμασθαι ἢ μύρμηκιν ἐκ καλιᾶς προελθούσιν ἢ βατρίχοις περὶ τέλμα συνεδρεύουσιν ἢ σκώληξιν ἐν βορβόρον γωνία ἐκκλησιάζουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους διαφερομένοις, τίνες αὐτῶν εἰεν ἁμαρτωλότεροι, καὶ φάσκουσιν ὅτι πάντα ἡμῖν ὁ θεὸς προηγήτο καὶ προκαταγγέλλει, καὶ τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν ἀπολιπὼν καὶ τὴν τοσαύτην γῆν παριδὼν ἡμῖν*

Wußten sich aber die Christen als das neue und alte Volk, so genügte es nicht, daß sie dieses Bewußtsein nur dem Judentum gegenüber hervorkehrten und mit ihm über den Besitz der Verheißungen und des heiligen Buches stritten¹⁾; auf den Boden des griechisch-römischen Reichs gestellt, mußten sie sich mit diesem und seinem „Volke“ auseinandersetzen. Dies hat bereits der Apostel Paulus getan, und andere sind ihm gefolgt.

Paulus, wenn er die Menschheit gliedert, spricht wohl einmal (Röm. 1, 14) neben Juden von „Griechen und Barbaren“ und ein anderesmal (Kol. 3, 11) von „Barbaren und Skythen“ neben Griechen, aber als geborenem Juden und Pharisäer ist ihm die Zweiteilung der Menschen am geläufigsten — Beschnittene und Unbeschnittene; die letzteren nennt er kurzweg „Griechen“.²⁾ Diesen beiden „Völkern“ setzt er die Kirche Christi als neue Schöpfung zur Seite bez. gegenüber (cf. z. B. I Kor. 10, 32: ἀπόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλήσιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ). Aber er begnügt sich nicht mit der Gegenüberstellung, sondern sofort faßt er die neue Schöpfung als diejenige in das Auge, welche Juden und Griechen in sich aufnehmen und in der der Unterschied beider Völker in einer höheren Einheit aufgehoben werden soll. Das christliche Volk ist ihm nicht ein drittes neben den anderen, sondern es ist die neue Stufe der Menschheitsgeschichte an ihrem Endpunkte, die an die Stelle der früheren, zweigeteilten Stufe zu treten hat und nicht nur die volkstümlichen Unterschiede, sondern auch die sozialen, ja sogar die geschlechtlichen, aufhebt bez. unwirksam macht.³⁾ Man vgl. z. B. Gal. 3, 28:

μόνοις πολιτεύεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπιζηρυνκεύεται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως αἰεὶ συνῶμεν αὐτῷ. καὶ ἐν τῷ ἀναπλάσματι γε ἐαντοῦ παραπλησίους ἡμᾶς ποιεῖ σκώληξι, φάσκουσιν οὐτὶ ὁ θεὸς ἐστίν, εἴτα μετ' ἐκείνων ἡμεῖς ὅπ' αὐτοῦ γεγονότες πάντῃ ὅμοιοι τῷ θεῷ, καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ αἶρ καὶ ἄστρα, καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα, καὶ ἡμῖν δουλεῦν τέτακται. λέγουσι δέ τι παρ' αὐτῷ οἱ σκώληκες, ἡμεῖς δηλαδὴ, ὅτι νῦν, ἐπειδή τινες (ἐν) ἡμῖν πλημμελοῦσιν, ἀφίξεταί θεὸς ἢ πέμψει τὸν υἱόν, ἵνα καταφλέξῃ τοὺς ἀδικούς καὶ οἱ λοιποὶ σὺν αὐτῷ ζῶν αἰώνιον ἔχωμεν. καὶ ἐπιφέρει γε πᾶσιν ὅτι ταῦτα (μᾶλλον) ἀνεκτὰ σκωλήκων καὶ βασιλέων ἢ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους διαφερομένων.

¹⁾ Dieser Streit füllt die Geschichte der ersten Generationen und reichte noch weit über sie hinaus. Obgleich die Position, welche die Christen in ihm einzunehmen hatten, in den Grundzügen sicher vorgezeichnet war, waren doch noch verschiedene Stellungen möglich, s. meine Abhandlung in dem 3. Heft des 1. Bandes der „Texte u. Unters.“ (1883) über die antijüdische Polemik der alten Kirche.

²⁾ Auch an der Kolosserstelle steht der geläufige Ausdruck „Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος, περιτομή καὶ ἀκροβυστία“ voran; dann folgen βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος als rhetorische Erweiterung.

³⁾ Die Vorstellung der neuen Menschheit gegenüber der alten (also eine Zweiteilung) hat ihre kräftigste Wurzel an der Vorstellung vom Christus als

οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλῃ· πάντες γάρ ὑμεῖς εἰς ἔσπε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, oder Gal. 5, 6: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (cf. 6, 15: οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστίν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις und II Kor. 5, 17). I Kor. 12, 13: ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι. Koloss. 3, 11: ὅπου οὐκ ἐν Ἑλλήνι καὶ Ἰουδαίῳ, περιτομῇ καὶ ἀκροβυστίᾳ, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος. Am eindrucksvollsten Eph. 2, 11 ff.: μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη . . . ἦτε ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ . . . (ὁ Χριστός) ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας . . . ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι. Im Römerbrief endlich (c. 9—11) eröffnet Paulus eine geschichtsphilosophische Betrachtung, nach welcher das neue Volk, welches seine Vorgeschichte in Israel gehabt hat, nun nach der Verstockung Israels die Heidenwelt in sich aufnimmt, am Ende der Dinge aber neben dem „πλήρωμα τῶν ἐθνῶν“ auch „πᾶς Ἰσραὴλ“ umfassen wird.

Griechen (Heiden), Juden und das neue Volk der Christen (bestimmt die beiden ersten in sich aufzunehmen) — diese Dreiteilung ist fortan in der altchristlichen Litteratur geläufig. Einige Beispiele sollen das belegen¹⁾:

dem zweiten Adam. Diese Konzeption spielt bekanntlich in der Gedankenwelt des Paulus eine große Rolle; sie ist aber nicht zuerst von ihm vorgetragen worden, sondern hatte bereits in der jüdischen messianischen Dogmatik eine Stelle. Bei Paulus und anderen kreuzt sich die Vorstellung von einer Zweiteilung mit der einer Dreiteilung der Menschheit; beide Vorstellungen stimmen aber darin überein, daß in der neuen Menschheit die ältere aufgehoben sein soll.

¹⁾ In Bezug auf die Christen als das neue Volk s. den Hirten des Hermas, Barnab. 5, 7: (Χριστός) ἐαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων; 7, 5: (Χριστός) ἐπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλων τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα; 13, 6: βλέπετε . . . τὸν λαὸν τοῦτον [das neue, scheinbar junge] εἶναι πρῶτον. II Clem. ad Cor. 2, 3: ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν Θεόν. Ignat. ad Ephes. 19, 20. Aristides, Apol. 16: „Wahrlich dieses Volk ist ein neues, und eine göttliche Mischung ist in ihm.“ Orac. Sibyll. 1. 383 f.: βλαστός νέος ἀνθήσειεν ἐξ ἐθνῶν. Neues Geschlecht heißen die Christen auch bei Bardesanes. Clemens, Paedag. I, 5, 15 zu Sach. 9, 9: οὐκ ἔρχεται τὸ πᾶν εἰρηκέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ νέον προσέθῃκεν αὐτῷ, τὴν ἐν Χριστῷ νεολαίαν τῆς ἀνθρωπότητος . . . ἐμφαίνων. I, 5, 20: νέος ὁ λαὸς ὁ καινός πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ πρεσβυτέρου λαοῦ τὰ νέα μαθόντες ἀγαθά. I, 7, 58: καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωυσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγούμεν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Der Terminus „Neues Volk“ ist im Altertum noch lange beibehalten worden, s. z. B. Constantin, Ad s. coetum 19: κατὰ χρόνον τοῦ Τιβερίου ἡ τοῦ σωτήρος ἐξέλαμψε παρουσία . . . ἡ τε νέα τοῦ δήμου δια-

Der 4. Evangelist läßt Christus sprechen (10, 16): *καὶ ἄλλα πρὸβαρα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς ἀνθρώπου ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποιμήν, εἰς ποιμήν*, und in einer tiefsinnigen prophetischen Wendung (4, 21 f.): *ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ* (dem der Samaritaner, die hier als Repräsentanten der Heiden gelten) *οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ. ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν· ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῶνται προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*. Diese Stelle ist deshalb so wichtig, weil sie über eine bloß formale Einteilung hinausgeht und die drei möglichen religiösen Standpunkte sachlich und auf die Völker verteilt beschreibt: Unwissenheit in Bezug auf die Gottheit und falsche, weil äußerliche Gottesverehrung = Heiden (Samaritaner); richtige Gotteserkenntnis, aber falsche, äußerliche Gottesverehrung = Juden; richtige Gotteserkenntnis und richtige, weil innerliche Gottesverehrung = Christen. Diese Betrachtung hat den Anlaß zu vielen ähnlichen in der alten Christenheit gegeben oder ist doch die älteste in einer Reihe verwandter, durch welche die altchristliche religionsgeschichtliche Spekulation begründet worden ist. Namentlich die sogenannten „Gnostiker“ sind es gewesen, welche ihre Systeme geradezu auf religionsgeschichtliche Betrachtungen dieser Art aufgebaut haben. In denselben erscheinen bald die Griechen (Heiden), Juden und Christen als die Stufen, bald werden die beiden ersten zusammengekommen, die Christen aber in psychische und pneumatische gespalten; endlich erscheint auch eine Vierteilung in Griechen (Heiden), Juden, Kirchenleute und Pneumatiker.¹⁾ Religionsgeschichtliche Speku-

δοχὴ συνέστη, κτλ. — Die Christen als ein eigenartiges „genus“ oder als das genus der wahrhaft Frommen: Mart. Polyc. 3: *ἡ γενναϊότης τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν*, l. c. 14: *πᾶν τὸ γένος τῶν δικαίων* (Mart. Ignatii Antioch. 2: *τὸ τῶν Χριστιανῶν θεοσεβὲς γένος*). Melito bei Euseb., h. e. IV, 26, 5: *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος*. Arnob. I, 1: „*Christiana gens*.“ Pseudo-Josephus, testim. de Christo: *τὸ φῶλον τῶν Χριστιανῶν*. Orac. Sibyll. IV, 136: *εὐσεβῶν φῶλον*, etc. Die Idee des neuen und zugleich universalen Volkes konflagrierte bei einigen gebildeten Christen mit der stoischen Idee des Kosmopolitismus, so bei Tertullian, der mehr als einmal erklärt hat, daß die Christen nur einen Staat anerkennen, die Welt. Ebenso schreibt Tatian (Orat. 28): *Τῆς παρ' ὑμῖν κατέγνωτο νομοθεσίας· μίαν μὲν γὰρ ἐχρῆν εἶναι καὶ ζωὴν ἀπάντων τὴν πολιτείαν*. Der demokratisch-kosmopolitische Zug des Christentums ist der Propaganda in den mittleren und unteren Schichten, vor allem in den Provinzen, gewiß höchst förderlich gewesen. Die religiöse Gleichstellung wurde bis zu einem gewissen Grad auch als politisch-sozial empfunden.

¹⁾ Wie sich bei den Gnostikern diese ethnologisch-religiöse Einteilung der Menschheit mit der psychologisch-religiösen (Hyliker, Psychiker und

lationen lagen damals, als die Religionen sich wendeten, in der Luft, und selbst in untergeordneten und phantastisch verwilderten Religionssystemen finden sie sich.¹⁾ Doch kehren wir zu den Schriftstellern der großen Kirche und ihrer Dreiteilung zurück.

In einer urchristlichen Schrift aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, von der wir leider nur wenige Bruchstücke besitzen — der *Praedicatio Petri* — (bei Clemens Alex., Strom. VI, 5, 41) werden die Christen davor gewarnt, ihre Gottesverehrung nach dem Muster der griechischen oder der jüdischen einzurichten (*μὴ κατὰ τοὺς Ἑλλήνας σέβεσθε τὸν θεόν . . . μὴδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε*). Dann heißt es: *ὥστε καὶ ὑμεῖς οὐκ ὡς καὶ δικαίως μαθητὰντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε, καὶνῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. εὐρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατέρας ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ. νέαν ὑμῖν δίδετο, τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.*²⁾ Auch dieser Verfasser unterscheidet also „Griechen, Juden, Christen“, und er unterscheidet sie, wie der 4. Evangelist, nach Maßgabe der Gotteserkenntnis und der Gottesverehrung. Das Bemerkenswerte ist aber, daß er ganz bestimmt drei Arten feststellt, nicht mehr und nicht weniger, und das Christentum ausdrücklich als das neue, dritte genus der Gottesverehrung bezeichnet. Das ist die älteste Stelle unter einigen ähnlichen, die uns noch beschäftigen werden; doch ist zu beachten, daß hier die Christen selbst noch nicht „das dritte Geschlecht“ heißen, sondern ihre Gottesverehrung als die dritte gilt. Nicht in drei Völker teilt unser Verfasser die Menschheit, sondern in drei Klassen von Gottesverehrern.

Dasselbe tut der unbekannte Verfasser des Briefs an den Diognet; aber bestimmter führt er bereits die Vorstellung von drei Klassen von Gottesverehrern in die von drei Völkern über (*Χριστιανοὶ οὐτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὐτε τὴν Ἰουδαίων δεισδαιμονίαν φυλάσσουσι . . . καὶ τί δήποτε καὶνὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον*, cf. c. 5: *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ*

Pneumatiker) kreuzt und ausgleicht, darauf kann hier nicht eingegangen werden.

¹⁾ In Bezug auf das Religionssystem der Anhänger des Simon Magus hat uns Irenäus die abgerissene und dunkle Mitteilung gemacht (I, 23), Simon habe gelehrt, „semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit“.

²⁾ Der Ausdruck „religio Christiana“ findet sich zuerst bei Tertullian, wo er aber ganz geläufig ist. Die Apologeten sprechen von der besonderen *θεοσέβεια* der Christen.

ἐπὶ Ἑλλήνων διώκονται). Das zeigt sich namentlich in dem Bestreben, eine eigene Lebensweise und politisch-soziale Existenz für die Christen nachzuweisen und sie dadurch als besonderes „Volk“ zu legitimieren.

Ganz deutlich teilt aber Aristides in seiner Apologie an den Kaiser Pius die Menschheit in drei „Arten“ im Sinne von Völkern; denn er giebt für jede „Art“ die Genealogie d. h. den geschichtlichen Ursprung. Er schreibt (c. 2): *Φανερόν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὃ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσι οἱ παρ' ὑμῖν λεγόμενοι θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἑλλήνας καὶ Αἰγυπτίους* (folgt der Nachweis des Ursprungs dieser Völker; von den Christen heißt es „γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ“).¹⁾

Die religiöse Geschichtsphilosophie des Clemens Alexandrinus wurzelt ganz in der Betrachtung der beiden Völker, der Griechen und Juden, die beide von Gott erzogen worden sind, nun aber (s. den Epheserbrief des Paulus) zur höheren Einheit eines dritten Volkes erhoben werden sollen. Es mag genügen, dafür drei Stellen anzuführen. Strom. III, 10, 70 schreibt er (zu dem Spruch: „Wo zwei oder drei versammelt sind“ u. s. w.): *εἴη δ' ἂν καὶ ἡ ὁμόνοια τῶν πολλῶν ἀπὸ τῶν τριῶν ἀριθμουμένη μεθ' ὧν ὁ κύριος, ἢ μία ἐκκλησία, ὁ εἰς ἄνθρωπος, τὸ γένος τὸ ἓν. ἢ μὴ τι μετὰ μὲν τοῦ ἐνὸς τοῦ Ἰουδαίου ὁ κύριος νομοθετῶν ἦν, προφητεῶν δὲ ἤδη καὶ τὸν Ἱερεμίαν ἀποστέλλων εἰς Βαβυλῶνα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν διὰ τῆς προφητείας καλῶν, συνῆγε λαοὺς τοὺς δύο, τρίτος δὲ ἦν ἐκ τῶν δυῶν κτιζόμενος εἰς καινὸν ἄνθρωπον, ὃ δὴ ἐμπεριπατεῖ τε καὶ κατοικεῖ ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ*. V, 14, 98 (zu Plato, Republ. 3 p. 415): *εἰ μὴ τι τρεῖς τινας ὑποτιθέμενος φύσεις, τρεῖς πολιτείας, ὡς ὑπέλαβόν τινας, διαγράφει, καὶ Ἰουδαίων μὲν ἀργυρῶν, Ἑλλήνων δὲ τρίτην* [die Stelle ist verdorben; schon Eusebius, Praepar. XIII, 13 hat sie fehlerhaft gelesen; in marg. L lautet das Lemma: Ἑλλήνων σιδηρῶν ἢ χαλκῆν, Χριστιανῶν χρυσῆν], *Χριστιανῶν δέ, οἷς ὁ χρυσὸς ὁ*

¹⁾ In der syrischen und armenischen Übersetzung lautet der Passus etwas anders: „Dieses ist offenbar, o König, daß vier Geschlechter der Menschen in der Welt sind, Barbaren und Griechen, Juden und Christen“ (die im Griechchen folgende weitere Einteilung in drei Klassen fehlt ganz). Einige Gelehrte bevorzugen diese Fassung (indessen ist zu beachten, daß auch Hippolyt, Philosoph. X, 30 (bis), 31 (bis) die Ägypter, Chaldäer und Hellenen den Juden und Christen gegenüberstellt). Für unsre Zwecke ist die Frage von geringem Belang. — Auch Justin (Dial. 123) leitet die Christen von Christus nicht als ihrem Lehrer sondern als ihrem Stammvater ab: *ὡς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς Ἰακώβ ἐκείνου, τοῦ καὶ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντος, τὸ πᾶν γένος ὑμῶν προσηγόρευτο Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ . . . καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν.*

βασιλικὸς ἐγκαταμέμκται, τὸ ἅγιον πνεῦμα. VI, 5, 42: ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἐν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, οὐ χρόνον διαιρουμένων τῶν τριῶν λαῶν, ἵνα τις φύσεις ὑπολάβοι τριπτάς, κτλ.¹⁾

Auch aus anderen altchristlichen Schriftstellern läßt sich die Trias „Griechen (Heiden), Juden und Christen“ als Grundform der kirchlichen Geschichtsbetrachtung belegen²⁾; namentlich bei der Deutung biblischer Geschichten wurde sie häufig benutzt. So zieht sie Tertullian bei seiner Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (De pudicit. 8 f.) heran. Hippolyt (Comment. in Daniel., ed Bonwetsch p. 32) sieht in Susanna die Christen, in den beiden ihr nachstellenden Alten die Griechen und Juden. Pseudocyprian (De mont. Sina et Sion 7) erklärt die beiden Schächer als die Repräsentanten der letzteren. Doch kommt meines Wissens die runde Bezeichnung: „Wir Christen sind das dritte Geschlecht“, in der christlichen Litteratur nach der Praedicatio Petri (wo übrigens nur von der christlichen Gottesverehrung als der dritten der Rede ist) nur einmal vor, nämlich in der pseudocyprianischen Schrift de pascha computus c. 17, die im Jahr 242/3 verfaßt ist. Leider ist der Zusammenhang, in welchem das Wort steht, nicht recht deutlich. Der Verfasser spricht vom Höllenfeuer und sagt, dasselbe habe die Widersacher des Ananias, Azarias und Misael verzehrt, „et ipsos tres pueros a dei filio protectos — in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum — non vexavit“. Wie sich der Verfasser durch die drei Knaben im Feuerofen, die doch sämtlich gottwohlgefällig waren, an die Christen als das dritte Geschlecht erinnert fühlen konnte, ist unklar; indessen er ließ sich daran erinnern, und jedenfalls geht aus der Stelle hervor, daß ihm die Bezeichnung der Christen als „drittes Geschlecht“ geläufig gewesen sein muß. In welchem Sinne, können wir noch nicht sicher sagen. Zunächst müssen wir jedoch nach unseren bisherigen Untersuchungen annehmen, daß ihm die Christen als das dritte Geschlecht neben Griechen (Heiden) und Juden galten. Ob diese Annahme richtig ist, darüber wird sich erst im 2. Teil der Abhandlung urteilen lassen.

¹⁾ Von einem „weisen Manne“ hat Clemens (Strom. II, 15, 67) die Erklärung zu Ps. 1, 1 gehört, daß damit die Heiden („Rat der Gottlosen“), die Juden („Weg der Sünder“) und die Häretiker („die Lehrkanzel der Spötter“) gemeint seien. Diese Hinzufügung der Häretiker ist lediglich durch die zu erklärende Stelle motiviert.

²⁾ Auch die epistula Hadriani ad Servianum (Vopisc., Saturnin. 8) gehört hierher, wenn sie eine christliche Fälschung ist: „hunc (nummum) Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes“.

2.

Das Bewußtsein, ein Volk zu sein und zwar das uralte und neue Volk¹⁾, blieb innerhalb der Kirche nicht abstrakt und unfruchtbar, sondern wurde nach den verschiedensten Richtungen hin entfaltet; überall war auch hier die Synagoge die Vorgängerin; aber man bestritt ihren Anspruch, indem man ihn selbst übernahm, und erweiterte ihn wo möglich noch über die Grenzen hinaus, die jene innegehalten hatte.

Drei Richtungen sind es vornehmlich gewesen, in denen die Kirche das eigentümliche Bewußtsein, das uralte Volk zu sein, zur Darstellung brachte: (1) sie wies nach, daß sie, wie jedes Volk, ihre eigene Lebensweise habe, (2) sie suchte zu zeigen, daß die philosophischen Erkenntnisse, Kulte und Politien der anderen Völker, soweit sie beifallswert seien, Plagiate an der christlichen Religion seien, (3) sie begann, wenn auch nur in versuchten Ideen, politische Erwägungen anzustellen über ihre eigene aktuelle Bedeutung innerhalb des römischen Weltstaats und über das positive Verhältnis zwischen diesem und ihr selbst als der neuen Weltreligion.

(Ad 1) Die Nachweisungen der ältesten Christenheit in Bezug auf ihre „*πολιτεία*“ waren doppelter Art. Das Thema für die eine Gattung hat Paulus im Philipperbrief (3, 20) angegeben: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἐπάσχει* (cf. Hebr. 13, 13f.: *ἐξερχώμεθα ἐξω τῆς παρεμβολῆς . . . οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*). Nach dieser empfinden sich die Christen hier auf Erden als Pilger und als Paröken; sie wandeln im Glauben und nicht im Schauen, und ihre ganze Lebensweise ist weltflüchtig und allein durch das jenseitige Reich, dem sie zueilen, bestimmt. Am kräftigsten spricht sich diese Haltung in der ersten Similitudo des Hermas aus: zwei „Städte“ stehen sich gegenüber mit zwei Herrn, die Stadt des Diesseits und die des Jenseits. Der Christ darf mit jener „Stadt“ und ihrem Herrn, dem Teufel, schlechterdings nichts zu tun haben, und seine ganze Lebensweise muß der Lebensweise, den Ordnungen und Gesetzen der diesseitigen Stadt entgegengesetzt sein. So vermochte man sich wirklich als ein besonderes Volk mit besonderer Lebensweise kräftig zur Darstellung zu bringen, durfte sich aber auch nicht wundern, wenn man nun mit dem Worte abgefertigt wurde: *πάντες*

¹⁾ Cf. das 1. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius, besonders cap. 4: *τῆς μὲν γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας νεωστὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπικραυψάσης, νέον ὁμολογουμένως ἔθνος, οὐ μικρὸν οὐδ' ἀσθενὲς οὐδ' ἐπὶ γωνίας που γῆς ἰδρυμένον, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν πολυανθρωπotaτόν τε καὶ θεοσεβέστατον τὸ παρὰ τοῖς πᾶσι τῇ τοῦ Χριστοῦ προσηγροῖα τετιμημένον.*

ἐαυτοὺς φονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεὸν καὶ ἡμῶν πράγματα μὴ παρέχετε (bei Justin, Apol. II, 4). Indessen dies war nur die eine Seite in dem Nachweise der eigentümlichen Lebensweise und der Ordnungen. Nicht weniger energisch suchte man zu zeigen, daß hier eine Politie verwirklicht sei, welche sich von der der übrigen Völker durch die absolute Moral unterscheide.¹⁾ Schon in den apostolischen Briefen wird nachdrücklicher als auf irgend einen dogmatischen Punkt auf die Verpflichtung zu einem heiligen Leben hingewiesen, durch welches die Christen wie Lichter inmitten eines verderbten und verkehrten Geschlechts leuchten sollen. „Nicht wie die Heiden“, auch nicht wie die Juden, ist hier die Losung, sondern als das Volk Gottes. Alle Gebiete des Lebens bis zu den intimsten und geringsten werden unter die Zucht des Geistes gestellt und neu geordnet. Man lese die „Lehre der zwölf Apostel“, um zu erkennen, wie ernst man es mit „dem Wege des Lebens“ nahm. Demgemäß bildete auch in allen christlichen Apologien die Darlegung der christlichen Politie als der schlechthin sittlichen einen Hauptabschnitt. Das Interesse ist hier überall das, zu zeigen, daß diese christliche Politie nach den höchsten sittlichen Maßstäben, die auch die Gegner als solche anerkennen müssen, verläuft und daß sie eben deshalb der Politie der anderen Völker entgegengesetzt ist. Die Apologien des Justin (namentlich I, 14 ff.), Aristides (c. 15), Tatian und Tertullian kommen hier besonders in Betracht.²⁾ Die Überzeugung, eine besondere Politie zu besitzen, kommt aber auch in der Vorstellung zum Ausdruck, die militia des wahren Gottes und Christi zu sein. Schon Paulus braucht im Epheserbrief (6, 14 ff.) dieses Bild (vgl. II Tim. 2, 3: *καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ*). Im Abendland wurde es durch Tertullian und namentlich durch Cyprian ganz geläufig und fest mit der Vorstellung von der Taufe als dem christlichen Fahneid verknüpft (Christus als imperator bei Cypr. ep. 15, 1).³⁾

¹⁾ S. oben S. 153 ff.

²⁾ Die vielgepriesene Darstellung in dem Brief an den Diognet (c. 5. 6) ist eine schöne rhetorische Leistung, aber auch nicht viel mehr. Der Verfasser hat es fertig gebracht, drei Gesichtspunkte in einem Atem gleichmäßig zum Ausdruck zu bringen, die christliche Politie als die höchste Moral, die Weltferne des Christentums und — die Innerlichkeit, die es dieser Religion gestattet, mitten in der Welt zu stehen und sich unbefleckt allem Äußern anzuschmiegen. Wer diese Gedanken so vollkommen in ein Gewebe zu verspinnen vermag, der steht entweder auf der Höhe des 4. Evangeliums — oder verfällt dem Verdachte, daß es ihm mit keinem der Gesichtspunkte völlig ernst ist.

³⁾ Cf. Orig. c. Cels. VIII, 73: *ἡμεῖς καὶ μᾶλλον ὑπερμαχοῦμεν τοῦ βασιλέως· καὶ οὐ συνστρατευόμεθα μὲν αὐτῷ, καὶ ἐπείγῃ, στρατευόμεθα δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ ἰδίον στρατόπεδον εὐσεβείας συγκροτοῦντες διὰ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἐντεύξεων.*

Daß die Heiden später von den Christen „pagani“ = Civilisten genannt wurden, ist — wie Zahn vermutet hat — wahrscheinlich von hier aus zu erklären. (Näheres im 3. Buch.¹⁾)

(Ad 2) Das streng Sittliche, die monotheistische Weltbetrachtung und die Ordnung des gesamten privaten und gemeinschaftlichen Lebens nach den Forderungen der höchsten Moral ist das „quod ab initio fuit“. Indem die Kirche dies wieder bei sich hergestellt sieht, erkennt sie auch darin die Gewähr, daß sie, obgleich scheinbar das jüngste Volk, in Wahrheit das älteste ist. Indem sie aber diese Überzeugung mit Hülfe der Bücher Mosis, die sie für sich mit Beschlag belegt hat, zu erweisen unternimmt (s. Tatian, Theophilus, Clemens, Tertullian und Julius Africanus²⁾), vindiziert sie sich selbst, das jüdische Volk entthronend, die Ur-offenbarung, die Urweisheit und die genuine Gottesverehrung. Hieraus gewinnt sie die Erkenntnis und den Mut, alles, was an Offenbarung, Weisheit und Gottesverehrung bei den anderen Völkern in ihren Gesichtskreis tritt, nicht nur inhaltlich an dem eigenen Besitz zu messen, sondern auch so zu messen und zu werten, wie Kopien an dem Originale. Es ist bekannt, welchen Umfang in den altchristlichen Apologien die Abschnitte einnehmen, in denen nachgewiesen wird, daß die griechische Philosophie, soweit sie beifallswert und richtig ist, aus der den Christen zugehörigen, uralten Litteratur zusammengestohlen ist. Die Bemühungen, dies zu zeigen, gipfeln in dem Nachweise: „Was irgendwo gut gesagt worden ist, das ist von uns genommen.“ Die Dreistigkeit dieser Behauptung verdeckt uns heute die Großartigkeit und Kraft des Selbstbewußtseins, welche aus ihr spricht. Schon Justin hat jede richtige geistige Erkenntnis als „christlich“ in Anspruch genommen, mag sie sich bei Homer, bei den Tragikern

¹⁾ Eine sehr wichtige Seite an der christlichen Politie hebt Hermas (Simil. IX, 17) hervor — ihre Kraft, die in Anlage und Sitten so verschiedenen Völker zur Einheit einer Gesinnung und Lebensweise zusammenzuschließen. Die Steine, die aus den verschiedenen Bergen [= Völker] in den Turm [= Kirche] eingefügt werden, sind zunächst buntfarbig, aber in dem Moment ihrer Einfügung nehmen sie alle dieselbe weiße Farbe an (*λαβόντες τὴν σφραγίδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἓνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη . . . διὰ τοῦτο ἡ οἰκοδομή τοῦ πύργου μὴ χρόνῳ ἐγένετο λαμπρὰ ὡς ὁ ἥλιος*); vgl. dazu Iren. I, 10, 2. Celsus (Orig. c. Cels. VIII, 72) blickte sehnsüchtig auf eine solche Einheitlichkeit der in Völker zerspaltenen Menschheit aus, aber er hält sie für eine Utopie: *Εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἓνα συμφρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Αἰθύνῃ Ἕλληνας τε καὶ βαρβάρους χειρὶ περσίων νεμεσημένους*. Dazu bemerkt Origenes: *ἀδύνατον τοῦτο νομίσας εἶναι ἐπιφέρει* [scil. Celsus] *ὅτι ὁ τοῦτο οἰόμενος οὐδὲν οὐδέν*.

²⁾ Daß hier die Anfänge der universalgeschichtlichen Chronographie und damit der christlichen allgemeinen Weltgeschichte überhaupt liegen, daran sei im Vorübergehen erinnert.

oder den Komikern oder bei den Philosophen finden. Daß bei solcher Erweiterung die ganze Betrachtung „umschlägt“ und das „Christliche“ in das allgemein Menschliche umgesetzt erscheint, ist ihm nicht aufgegangen, oder ahnte er es doch? Clemens Alexandrinus, der ihm in diesen Betrachtungen folgt, ahnte es nicht nur, sondern er hat den Gedanken mit Bewußtsein verfolgt.

Indem sich das alte Christentum mit der Philosophie vergleicht, faßt es sich selbst als eine „Philosophie“, seine Bekenner als „Philosophen“. Indes ist das eine Form des Selbstbewußtseins, die man nicht überschätzen darf, weil sie fast ausschließlich der Apologetik und Polemik angehört. Die Christen haben doch nie daran gezweifelt, daß ihre Lehre zwar Wahrheit sei, also die wahre Philosophie, aber doch unendlich viel mehr als Philosophie — nämlich Gottesweisheit — und daß sie selbst etwas anderes seien als Philosophen — nämlich das Volk der Gottesfreunde. Aber in der Polemik war es bequem, das Christentum als Philosophie bez. als „barbarische“ Philosophie und die christlichen Bekenner als Philosophen zu bezeichnen; denn erstlich konnte die Natur der christlichen Lehre den draußen Stehenden nur so klar gemacht werden — eine Vergleichung mit den heidnischen Religionen zu positiven Zwecken war bedenklich —, zweitens durfte unter dieser Voraussetzung verlangt werden, daß der Staat das Christentum ebenso liberal handle wie die Philosophie und die Philosophenschulen. In diesem Sinne hauptsächlich hat man die beliebte Parallele der Apologeten zwischen Christentum und Philosophie zu verstehen, obschon einzelne christliche Lehrer, die Vorsteher einer innerkirchlichen oder freikirchlichen Schule (*διδασκαλεῖον*) waren, die Parallele ernsthafter gemeint haben¹⁾; aber diese standen gewissermaßen neben der großen Christenheit.²⁾

Nicht nur die Philosophie, soweit sie probehaltig war, beurteilte man als Plagiat, sondern auch solche Riten und Kultushandlungen, die sich als vermeintliche oder wirkliche Parallelen zu christlichen darstellten. In den offiziellen römisch-griechischen Kulte war nicht viel dergleichen zu finden, aber in den Myster-

¹⁾ Solche Lehrer mit ihrer kleinen Gruppe empfanden sich schwerlich als das „Urvolk“, sondern sie brachten ihr absolutes Bewußtsein als „Begabte“ und „Wissende“ zum Ausdruck. Über die christlichen *διδασκαλεῖα* und ihre Bedeutung für die Propaganda wird in einem anderen Zusammenhang zu handeln sein. Daß die Heiden den christlichen Anspruch, „die Wissenden“ und „die Philosophen“ zu sein, besonders lächerlich und anmaßend fanden, ist wohl verständlich. Sie nannten sie umgekehrt Leichtgläubige oder verspotteten sie als *πιστοί*, die fremden Fabeln und Altweibergeschwätz Glauben schenken.

²⁾ Mit der ältesten Erscheinungsform des Christlichen — Jesus als der Lehrer, die Jünger als die Schüler — haben sie nichts mehr zu tun.

rien und den exotischen Kulturen um so mehr. Namentlich der Mithrasdienst hat in dieser Hinsicht schon frühe die Aufmerksamkeit christlicher Apologeten auf sich gezogen. Hier galt einfach das Urteil, daß die Dämonen christliche Riten in den heidnischen Kulturen nachgeahmt hätten. Konnte man aber nicht in Abrede stellen, daß jene heidnischen Riten und Sakramente älter seien als die parallelen christlichen, so war die Ausrede sofort bei der Hand, daß die Dämonen das Christliche, schon bevor es in die Erscheinung getreten war, kopiert und verzerrt hätten, um es im voraus zu diskreditieren — so die Taufe, das Abendmahl, die Versöhnungshandlungen, das Kreuz u. s. w. Die Dogmatik vermag stets die Geschichte zu brechen und tut dies fort und fort. Hier aber liegen besonders instructive Fälle vor, weil sich die Ausgestaltung der christlichen Riten und Sakramente unter dem Einfluß der Mysterien-Riten vollzogen hat (freilich nicht bestimmter Riten eines bestimmten Kultus, sondern des allgemeinen Typus der Mysterien) und somit die Dogmatik die Folge zur Ursache macht. Aber auch hier tritt das *quid pro quo* in ein günstigeres Licht, wenn man erwägt, daß sich die Christenheit als das Urvolk an den Anfang der Geschichte setzt und dieses Selbstbewußtsein die Voraussetzung für ihre gesamte Betrachtung der Geschichte ist. Denn unter dieser Voraussetzung bedeutet die Beschlagnahme jener Riten und Sakramente nichts anderes als die Behauptung ihres ideal-menschlichen und daher göttlichen Charakters. Sie werden den Grundzügen jener Gottesoffenbarung, und Gottesverehrung einverleibt, von denen die Menschheitsgeschichte ausgegangen ist und die ihr uraltes, bis zur Gegenwart freilich verhülltes Besitztum bilden.

(Ad 3). Die interessanteste, aber bisher noch am wenigsten erforschte Seite an dem Bewußtsein der alten Christen, „Volk“ zu sein, ist die politische im engeren Sinne des Worts. Das Material ist reichhaltig; man hat aber bisher wenig Blick dafür gehabt; ich begnüge mich hier mit der Aufdeckung der wichtigsten Punkte.¹⁾

Das politische Bewußtsein der ältesten Kirche hat drei Elemente zu seiner Voraussetzung gehabt, erstlich die Politik der jüdischen Apokalyptik, die der Forderung des Kaiserkultus und den Schrecken der Verfolgungen gegenüber als geboten erschien, zweitens die Tatsache des so frühen Übergangs des Evangeliums von den Juden zu den Hellenen und die unverkennbare Wahlverwandtschaft

¹⁾ Tertullians Satz (Apol. 38): „nulla magis res nobis aliena quam publica; unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum“, ist stoisch gefärbt und darf höchstens *cum grano salis* für zutreffend gelten; außerdem — die Staatsverächter haben zu allen Zeiten eine sehr aktive Politik getrieben.

zwischen Christentum und Hellenismus sowie zwischen Kirche und römischem Weltstaat, drittens den Fall und Untergang Jerusalems und des jüdischen Staates. Das erste Element verhält sich antithetisch zu den beiden letzteren, und demgemäß ist das politische Bewußtsein der Kirche gegensätzlich bestimmt gewesen und mußte sich aus Kontradiktionen herausarbeiten.

Die Politik der jüdischen Apokalyptik kennt den Weltstaat nur als Teufelsstaat und nimmt daher zu ihm eine rein negative Stellung ein. In der Johannesapokalypse ist diese Politik rund aufgenommen. Die neronische Verfolgung, der geforderte Kaiserkultus und der domitianische Schrecken haben sie beglaubigt. Diese politische Haltung der Kirche ist, soweit sie sich im zweiten und dritten Jahrhundert fortsetzt, verhältnismäßig am besten von den Forschern beachtet worden; noch jüngst hat sie Neumann in seiner Studie über Hipolyt (1901) gründlich erörtert. Daß die, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch wenig zahlreiche Christenheit sich auch in Bezug auf die politische Geschichte als Mittelpunkt der Menschheit und als deren entscheidenden Faktor erkennt, ist das Merkwürdige. Bei dem jüdischen Volke ist dieses Selbstbewußtsein recht wohl erklärlich — es war wirklich ein großes Volk und hatte eine gewaltige Geschichte hinter sich —; aber daß ein kleiner Haufe sich das ganze große römische Reich gegenüberstellt¹⁾, die Hauptaktion dieses Reiches in der Christenverfolgung erblickt und die ganze Weltgeschichte in diesem Kampfe endigen läßt, ist wahrlich erstaunlich. Es erklärt sich das nur aus der Tatsache, daß sich die Kirche einfach an Stelle Israels setzte und sich deshalb als Volk, also auch als politischen Faktor empfand, und zwar als den neben dem Weltstaat ausschlaggebenden und zuletzt ihn besiegenden Faktor. Das große Problem „Kirche und Staat“ tritt schon hier in die Erscheinung, und die schroffe Form, die es hier empfing, ist maßgebend geworden für die folgenden Zeiten. Unter der Hülle anderer Beziehungsformen liegt diese noch immer verborgen.

Aber das ist nur die eine Seite. Die Tatsache des Übergangs

¹⁾ Mit der großen Menge der Christen vermochte erst Tertullian Apol. 37 (kurz vor dem Jahre 200) dem Staate zu drohen; bis dahin suchte man mit den Kalamitäten des Endes und mit dem wiederkehrenden Christus zu schrecken. Aber gleichsam vikarierend für die noch fehlende größere Anzahl wirkte (von Anfang an) die Tatsache der weiten Verbreitung über das ganze Reich und über die Grenzen desselben hinaus. Daß sie überall zu finden waren, stärkte und formte das Selbstbewußtsein der Christen schon in den ersten Generationen. Im Gegensatz zu den in bestimmten Grenzen eingeschlossenen Völkern, seien es auch so große wie die Parther, nennt Tertullian (Apolog. 37) die Christen die „gens totius orbis“, also das Weltvolk. So aber empfand man sich schon lange vor Tertullian.

des Evangeliums von den Juden zu den Hellenen, die unverkennbare Wahlverwandtschaft zwischen Christentum und Hellenismus sowie zwischen Kirche und römischem Weltstaat, endlich der Untergang des jüdischen Staats durch Rom — diese Faktoren schufen ganz andere Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Kirche und Reich als die rezipierte Apokalyptik sie wollte. Eine systematische Behandlung dieser Vorstellung ist jedoch nicht am Platze; sie würde ein falsches Bild geben. Richtiger wird es sein — da es sich nur um versuchte Ideen handelt —, die wichtigsten kennen zu lernen und sie einzeln ins Auge zu fassen:

II Thess. 2, 5 — 7 ist die älteste Stelle in der christlichen Litteratur, in welcher des römischen Reichs in positiver Bedeutung gedacht wird: es ist nicht das antichristliche Reich, sondern im Gegenteil die hemmende Macht, welche den letzten Schrecken und das Kommen des Antichrists aufhält; denn unter „τὸ κατέχον“ („ὁ κατέχων“) ist dieses Reich zu verstehen. Ist dem so, so folgt, daß Kirche und Weltreich nicht nur als Gegensätze betrachtet werden dürfen.

Röm. 13, 1ff. zeigt dies deutlich und zieht die Konsequenz: die Obrigkeit ist *θεοῦ διάκονος*, ist von Gott eingesetzt zur Unterdrückung des Bösen; wer sich ihr widersetzt, widersetzt sich der göttlichen Ordnung. Man muß ihr daher nicht nur gezwungen, sondern um des Gewissens willen gehorsam sein; selbst die Steuerzahlung ist eine sittliche Pflicht. Ähnlich spricht sich der Verfasser des I Petrusbriefs aus (c. 2, 13ff.)¹; aber er geht noch einen Schritt weiter; er schließt die Ehrfurcht vor dem Kaiser unmittelbar der Furcht Gottes an (*πάντας τιμᾶτε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε*).² Das ist eine Konzeption,

¹) Cf. Tit. 3, 1. — Bei den Worten des Paulus im Römerbrief kann man sich erinnern, eine wie ruhige, glückliche Zeit die ersten Jahre unter Nero waren.

²) Die griechischen Christen nannten den Kaiser in der Regel *βασιλεὺς* — das war im Orient üblich und bedeutete hier keine so große Schmeichelei, wie wenn Abendländer ihn „rex“ genannt hätten. *Βασιλεὺς* war aber auch eine Bezeichnung für den *κύριος Χριστός*, die man als Christ nicht vermeiden durfte (nicht nur um der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* willen, sondern auch weil Jesus sich selbst so genannt hatte, Joh. 18, 33 ff.). Daraus ergab sich ein peinlicher Konflikt; die besonnenen Christen waren eifrig bemüht, den Schein des Hochverrats, der hier entstehen mußte, abzulehnen und zu versichern, daß sie unter „Reich“ und „König“ nichts Irdisches und Menschliches verstehen, sondern etwas Göttliches (s. schon Justin, Apol. I, 11). Einige Heißsporne freilich erklärten vor dem Richter, daß sie nur einen König, bez. einen Kaiser anerkennen (Gott oder Christus) und zogen sich damit die gerechte Strafe zu. Doch waren diese Fälle sehr selten. Auch „imperator“ ist Christus im Abendland genannt worden (s. o. S. 186), aber nicht in Schriften, die für die Öffentlichkeit bestimmt waren.

wie sie loyaler nicht gedacht werden kann; man beachte, daß der Verfasser nach Kleinasien schreibt, in die Provinzen des Kaiserkultus.

Lukas beginnt seine Erzählung von Christus mit den Worten (2, 1): *Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογραφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*. Mit Recht hat man vermutet, daß die Erwähnung des Kaisers Augustus hier keine müßige sei. Daß mit Augustus eine neue Zeit für das Reich angebrochen, war die offizielle und die populäre Vorstellung. Der Prinzipat war der Friede, der Kaiser der Heiland (*ὁ σωτήρ*). Hinter dem irdischen Heiland läßt Lukas den himmlischen auftauchen — auch er ist der ganzen Oikumene geschenkt, und was er bringt, ist der Friede (v. 14: *ἐπὶ γῆς εἰρήνη*).¹⁾ Schwerlich hat Lukas den Augustus und den Christus in feindlichen Gegensatz stellen wollen: auch Augustus und sein Reich bezeichnen die neue Zeit. Das kann man auch aus der Apostelgeschichte herauslesen, die zwar m. E. keine bewußte politische Tendenz hat, die aber im Gegensatz zum jüdischen Volke in dem römischen Reich den gewiesenen Boden für die neue Religion sieht, von aller Kaiserfeindschaft weit entfernt ist und die Tatsachen gern hervorhebt, die in der Vergangenheit eine tolerante Gesinnung der Obrigkeit gegen die Christen beweisen.

Justin schreibt (Apol. 1, 12) an den Kaiser: *ἀρωγοὶ ὑμῖν καὶ σύμμαχοι πρὸς εἰρήνην ἔσμεν πάντων μᾶλλον ἀνθρώπων*. Er erkennt damit an, daß der Zweck des Reiches ein guter ist (die *pax terrena*) und daß ihn die Kaiser erreichen wollen. Indem er aber die Christen als diejenige Macht bezeichnet, die am besten geeignet ist, diesen Zweck durchzusetzen — weil sie, vor allen Verbrechen zurückschauend, streng sittlich leben und strenge Sittlichkeit lehren, und weil sie die Dämonen, diese größten Feinde des Menschengeschlechts, verschrecken und austreiben²⁾ —, statuiert er gewissermaßen ein positives Verhältnis zwischen Kirche und Reich.

¹⁾ Auch der Ausdruck im Epheserbrief (2, 14): *αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, ist der Sprache, in welcher man in Asien von dem Kaiser sprach, nachgebildet. Wie sehr die lukianische Sprache in dem betreffenden Abschnitt von dieser beeinflußt ist, habe ich an einem anderen Ort gezeigt.

²⁾ Wo die den Staat erhaltende und die Menschheit befreiende Macht des christlichen Volkes verkündigt wird, da sind es immer diese beiden Momente, die in Betracht kommen — die strenge Sittlichkeit und die Macht über die Dämonen. Jene Waffe führen auch andere, wenn auch nicht so gut; diese aber, die Macht über die Dämonen, steht nur den Christen zu, und deshalb leisten sie, so wenig zahlreich sie sein mögen, dem Menschengeschlecht und dem Staat einen unvergleichlichen Dienst. Von hier aus ist das christliche Selbstbewußtsein, die konservative und befreiende Macht in der Welt zu sein, erwachsen.

Der Verfasser des Briefes an den Diognet, indem er Christen und Welt (Staat) unterscheidet wie Seele und Leib (c. 6) und seine Darstellung ihres Verhältnisses auf Antithesen hinausspielt, statuiert doch eben dadurch auch ein positives Verhältnis zwischen beiden Größen: *ἐγκέλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρονούῳ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον* (cf. Ähnliches bei Justin, Apol. II, 7).

Alles dieses ist bereits positive Politik¹⁾; aber am weitesten in dieser Richtung ist Melito gegangen (bei Euseb., h. e. IV, 26). Es ist nicht zufällig, daß er in dem loyalen Kleinasien schreibt. Er hat den Wink des Lukas in Bezug auf Augustus und alles, was sonst an positiven Beziehungen zwischen Kirche und Weltreich bereits gesagt worden war, wohl beachtet und ist nun zu folgender Darstellung in seiner Apologie an Marc Aurel fortgeschritten:

„Diese unsre Philosophie hat zwar zuerst bei einem fremden Volke gegrünt. Als sie aber darauf unter der gewaltigen Herrschaft deines Vorgängers Augustus in den Provinzen deines Reichs zu blühen begann, brachte sie deinem Reiche in besonderer Weise reichen Segen. Denn es hat ja von der Zeit an das römische Reich immer an Größe und Glanz zugenommen, dessen erwünschter Beherrscher du bist und sein wirst zugleich mit deinem Sohne, wofern du diese unter Augustus begonnene und zugleich mit dem Reiche großgezogene Philosophie, welche auch deine Vorfahren neben den anderen Religionen in Ehren gehalten, beschützen willst. Und zum stärksten Beweise, daß unsre Religion zugleich mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufgeblüht, dient der Umstand, daß dieselbe seit der Regierung des Augustus von keinem Unglück betroffen worden ist, sondern daß im Gegenteil nach dem allgemeinen Wunsche alles nur deren Glanz und Ruhm vermehrte.“

Melitos Gedanken²⁾ brauchen nicht analysiert zu werden; deutlich und klar sind sie ausgesprochen: der Weltstaat und die

¹⁾ Dazu möchte ich es auch rechnen, wenn Athenagoras in seiner Supplicatio an die Kaiser (c. 18) sagt: *ἔχοιτε ἄφ' ἐαντιῶν καὶ τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν ἐξετάζειν· ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ νῦν πάντα κεχρίσται, ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσι — βασιλέως γὰρ ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ, γησί τὸ προσφθιτὸν πνεῦμα —, οὕτως ἐνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λόγῳ νῦν νοουμένῳ ἀμερίστω πάντα ὑποτίεσθαι.*

²⁾ Tertullian urteilte anders; von einer Solidarität von Christentum und Kaisertum weiß er nichts: „sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares“ (Apol. 21).

christliche Religion sind Milchschwestern; sie gehören zusammen; sie bilden die neue Stufe der Geschichte; die christliche Religion bedeutet den Segen und die Wohlfahrt des Reichs; sie ist das Innere zu dem Äußeren; nur wenn sie geschützt wird und sich frei entfalten kann, bleibt das Reich in Größe und Glanz. Nimmt man nicht an, daß Melito lediglich hat schmeicheln wollen — und es ist kein Grund zu dieser Annahme, wenn auch Schmeichelei nicht fehlt —, so folgt, daß er wirklich in dem Christentum die zu dem Weltstaate gehörige, ihm zugeordnete und ihn tragende innere Macht erkannt hat. Die spätere Entwicklung der Dinge hat ihm Recht gegeben, und in diesem Sinne ist er als Politiker bewunderungswürdig; aber noch bewunderungswürdiger ist es, daß er diesem zu seiner Zeit noch geringen Volke der Christen um ihrer Religion, d. h. ihres transcendenten Guts, willen, die Kraft zugetraut hat, den Staat zu erhalten¹⁾ — daß er überhaupt die Christenheit als die parallele Größe zum Staate erkannt hat.

Es gibt noch einen altchristlichen Schriftsteller, dem die Analogie von Weltstaat und Christenheit aufgegangen ist (am Punkte der Ökumenizität); aber er hat sie in einer überraschenden Weise zu erklären versucht, die eine große Feindseligkeit gegen das Reich verrät. Hippolyt schreibt (in Daniel. IV, 9):

„Denn da im 42. Jahre der Herr unter dem Kaiser Augustus geboren wurde, von dem an das Reich der Römer sich entwickelte, durch die Apostel aber der Herr alle Nationen und alle Zungen hinzurief und das Volk der gläubigen Christen schuf, das Herrenvolk und das Volk derer, die einen neuen Namen tragen — so ahmte das Reich dieser Zeit, das da herrscht „nach Kraftwirkung des Satans“ dies genau nach und sammelt seinerseits auch aus allen Völkern die Edelsten und rüstet zum Streit, sie Römer nennend. Und deshalb war auch die erste Schatzung unter Augustus, als der Herr in Bethlehem geboren wurde, damit die Menschen dieser Welt, für den irdischen König angeschrieben, Römer genannt würden, die an den himmlischen König Glaubenden aber Christen hießen, das Zeichen des Sieges über den Tod an der Stirne tragend.“

Die Ökumenizität des römischen Reichs ist also eine satanische Nachäffung der Christenheit: wie die Dämonen die christliche Philosophie gestohlen, wie sie den christlichen Kultus und die Sakramente nachgeäfft haben, so haben sie auch durch Stiftung

¹⁾ Vgl. dazu Orig. c. Cels. VIII, 70: *ἀλλ' οἱ καθ' ὑπόθεσιν Κέλσον πάντες ἂν πεισθέντες Ῥωμαῖοι εὐχόμενοι περιέσσονται τῶν πολεμίων ἢ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν πολεμίζονται, φρουρούμενοι ὑπὸ θείας δυνάμεως, τῆς διὰ πενήτηχοντα δικαίους πέντε πόλεις ὅλας ἐπαγγελαμένης διασῶσαι.*

des großen kaiserlichen Römerreichs ein Plagiat an der Kirche begangen! Dies ist wohl der kräftigste, aber auch dreiste Ausdruck des christlichen Selbstbewußtseins, der sich denken läßt! Den wahren christlichen Kosmopolitismus hat Octavius (Minucius 33) so formuliert: „nos gentes nationesque distinguimus: deo una domus est mundus hic totus.“

Gerechter politisiert Origenes, aber wie hochfliegend sind seine Gedanken! In den capp. 68—75 des 8. Buchs gegen Celsus trägt er, eine uralte christliche Vorstellung umdeutend und eine platonische benutzend, die Idee vor, daß die Kirche — der *κόσμος τοῦ κόσμου* (in Joh. VI, 38) — in der Zukunft der göttliche Weltstaat sein werde; sie sei bestimmt, das römische Reich, ja die Menschheit, in sich aufzunehmen und die Staaten zu verbinden und zu ersetzen. Cf. c. 68: „Denn wenn alle es ebenso machten, wie wir, um mit Celsus zu reden, so würden, darüber kann kein Zweifel bestehen, auch die Barbaren, die das Wort Gottes annehmen, ganz gesittet und gutartig werden, so würden alle Religionen ihr Ende finden und die christliche die allein herrschende sein — sie wird einst auch allein herrschen, da das Wort immer mehr Seelen gewinnt.“ Damit ist die urchristliche Hoffnung umgebogen: die Kirche erscheint als die sittigende und vereinigende Macht, welche einen einheitlichen Menschheitsstaat schon im Diesseits schaffen wird. Freilich, ganz sicher ist es dem Origenes nicht, daß dies im Diesseits wirklich möglich ist; denn bereits c. 72 schreibt er in Bezug auf die Frage, ob Asien, Europa und Libyen, Griechen und Barbaren, in der Anerkennung eines Gesetzes übereinstimmen könnten (Celsus stellte das in Abrede): *καὶ τάχα ἀληθῶς ἀδύνατον μὲν τὸ τοιοῦτο τοῖς ἔτι ἐν σώμασι, οὐ μὲν ἀδύνατον καὶ ἀπολυθεῖσιν αὐτῶν.*¹⁾ In II, 30 schreibt Origenes: „In Jesu Tagen ging die Gerechtigkeit auf und die Fülle des Friedens; sie begann mit seiner Geburt. Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte; es sollte nicht mehrere Reiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben und der Vollzug des Auftrages Jesu: „Gehet hin und lehret alle Völker“, den er den Aposteln gab, schwieriger gewesen.“

Aber der große Kirchenvater, der auch ein großer und einsichtiger Politiker war, trägt in seinem Werke gegen Celsus (III, 29. 30) noch eine politische Beobachtung vor, die nicht hochfliegend sondern nüchtern ist, aber dafür den Vorteil hat, zu-

¹⁾ Die politische Kannegießerei, die Celsus (c. 71) von einem Christen gehört haben will, verstehe ich so wenig wie Origenes sie verstanden hat. Sie stammt schwerlich von einem solchen; was ihr zu Grunde liegt, läßt sich nicht mehr ermitteln. Ich lasse sie daher beiseite.

treffend und eindrucksvoll zu sein. Obschon sie etwas umfangreich ist, setze ich sie hierher, weil sie in der althristlichen Litteratur nicht ihresgleichen hat:

„Apollo wollte nach Celsus von den Metapontinern, daß sie den Aristeas für einen Gott halten sollten. Sie aber hielten den Aristeas für einen Menschen und vielleicht nicht einmal für einen tüchtigen, und diese ihre Überzeugung war ihnen sicherer als der Orakelspruch, der ihn für einen Gott erklärte, dem göttliche Ehre zu erweisen sei. Deshalb wollten sie dem Apollo nicht gehorchen, und so hielt niemand den Aristeas für einen Gott. Was aber Jesus betrifft, so können wir sagen, daß es dem Menschengeschlecht Segen brachte, ihn als Sohn Gottes anzuerkennen, als Gott, der in menschlicher Seele und menschlichem Leibe erschienen ist Gott, der Jesus gesandt hatte, vereitelte alle Nachstellung der Dämonen und verhalf auf der ganzen Erde dem Evangelium Jesu zur Bekehrung und Besserung der Menschen zum Siege und ließ überall Kirchen entstehen, die eine andere Politie haben als die Kirchen dämonenverehrender, ausschweifender und ungerechter Menschen. Denn so beschaffen sind die Massen, welche überall die städtischen „Kirchen“ bilden. Die Kirchen Gottes aber, von Christus geschult, sind — wenn man sie mit den „Kirchen“ der Volksmassen, unter denen sie als Fremdlinge wohnen, vergleicht, — „wie Lichter in der Welt“. Denn wer muß nicht bekennen, daß selbst die geringeren Mitglieder der Kirche und solche, die gemessen an den Vorzüglicheren tiefer stehen, doch viel besser sind als die Mitglieder der profanen Kirchen?“

„Da ist die Kirche Gottes zu Athen; sie ist friedfertig und liebt die Ordnung; denn sie will Gott, dem Allherrschenden, gefallen. Die Kirche der Athener aber ist aufsässig und kann in keinem Sinne mit der dort befindlichen Kirche Gottes verglichen werden. Dasselbe hat man betreffs der Kirche Gottes in Korinth und der Kirche des Volks der Korinther zu sagen, sowie betreffs der Kirche Gottes in Alexandrien und der Kirche des alexandrinischen Volkes. Und wenn ein wohlgesinnter Mann davon hört und mit Liebe zur Wahrheit den Sachverhalt prüft, so wird er den bewundern, der den Gedanken gefaßt und ihn zu verwirklichen vermocht hat, überall Kirchen Gottes einzurichten, die da als Fremdlinge mitten unter den Kirchen der Volksmassen jeglicher Stadt wohnen. Ferner, auch wenn man den Rat der Kirche Gottes mit dem Rat der Städte, Stadt für Stadt, vergleicht, so dürfte man finden, daß manche Ratsherrn der Kirche eine Stadt Gottes zu leiten verdienen, wenn es eine solche in der Welt gibt; die überall sich findenden [weltlichen]

Ratsherrn aber haben in ihrem Wandel nichts, was die aus ihrer amtlichen Stellung fließende Superiorität rechtfertigte, in der sie ihre Mitbürger zu überragen scheinen. Und so steht es auch bei einem Vergleich zwischen dem Vorsteher der Kirche jeder Stadt mit den Bürgermeistern; man wird finden, daß selbst die Ratsherrn und Vorsteher der Kirche Gottes, welche weniger vollkommen sind und ihren eifrigeren Kollegen gegenüber als lässig gelten können, auf den Wandel gesehen, generell in den Tugenden weiter vorgeschritten sind, als die städtischen Rats herrn und Vorsteher.“

Hier breche ich diesen Teil der Untersuchung ab. Das Angeführte wird genügen, um sich ein Bild davon zu machen, wie sich die Christen als das neue Volk und als das dritte Geschlecht gefaßt und welche Konsequenzen sie aus diesen Vorstellungen gezogen haben. Wie aber beurteilten die Griechen und Römer die Erscheinung der Christenheit und ihre immensen Ansprüche? In einem Exkurse soll dieser Frage Genüge geschehen.

Exkurs:

Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner.

Um die Beurteilung der Christenheit seitens der Griechen und Römer richtig zu würdigen, muß man sich zunächst erinnern, wie die Juden im Reiche angesehen und beurteilt wurden; denn es war allgemein bekannt, daß die Christen von den Juden ausgegangen waren.

Nichts ist sicherer, als daß die Juden in dem Römerreiche als ein besonderes Volk gegenüber allen anderen Völkern unterschieden wurden. Ihre bildlose Gottesverehrung (*ἀθεότης*), ihre Weigerung, andere Kulte mitzumachen, und ihre Exklusivität (*ἀμικία*) hoben sie als einzigartig aus allen Nationen heraus.¹⁾ Diese Einzigartigkeit hatte Cäsar durch seine Gesetzgebung zur

¹⁾ Dazu kamen noch ihre besonderen Sitten (Beschneidung, Verbot des Schweinefleisches, Sabbath etc.); aber diese wirkten doch nicht so stark, um den Charakter der Einzigartigkeit zu begründen, wie *ἀθεότης* und *ἀμικία*. Zum Teil dieselben, zum Teil ähnliche Sitten fanden sich ja auch bei anderen orientalischen Völkern. Zu *ἀθεότης*: Plinius, hist. nat. XIII, 4, 46: „gens contumelia numinum insignis“; Tacitus, hist. V, 5: „Judaei mente sola unumque numen intellegunt . . . igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio non Caesaribus honor“. Juvenal, Satir. XIV, 97: „nil praeter nubes et caeli numen adorant,“ etc. etc. Zu *μυσανθρονία* und *ἀμικία*: Tacitus, l. c.: „apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium“; schon früher Apollonius Molon (bei Josephus, c. Apion. II, 14). Schürer, Geschichte des jüd. Volks III³ S. 418.

öffentlichen Anerkennung gebracht. Wurde doch — eine kurze Epoche abgerechnet — nicht einmal der Kaiserkult von den Juden verlangt. So standen sie allein und für sich neben allen anderen Völkern, die das römische Reich umfaßte oder mit denen es Bundesgenossenschaft geschlossen hatte. Die runde Formel: „Wir und die Juden“ findet sich m. W. in der griechisch-römischen Litteratur nicht, aber die Sache war da, d. h. die Betrachtung war ganz geläufig, daß die Juden eine Volkerscheinung für sich sind, daß dagegen die anderen Völker gemeinsame Merkmale haben, welche jenen fehlen.¹⁾ In allen Provinzen und Städten ferner unterschieden sich die Juden — und nur sie — durch ihre staatsrechtliche Stellung und ihr bürgerliches Verhalten von der Bevölkerung, unter welcher sie lebten. Aber eben diese Einzigartigkeit wurde ihnen als Mangel an Gemeinsinn und Patriotismus, als Schimpf und Schande ausgelegt — von Apollonius Molon und Posidonius an bis zu Plinius, Tacitus und den Späteren²⁾, wenn auch einige Einsichtigere den „philosophischen“ Charakter der Juden nicht verkannten.³⁾

Aus diesem jüdischen Volke sich entbindend, trat nun die Christenheit den Griechen und Römern entgegen. Einiges, was bei den Juden Anstoß erregte, fehlte hier, aber das Anstößigste erschien in potenziert Gestalt — die *ἀθεότης* und die *ἀμείβια* (*μισανθρωπία*). Daher wurde die christliche Religion als „superstitio nova et malefica“⁴⁾, als „superstitio prava, immodica“⁵⁾, als „exitibilis superstitio“⁶⁾, als „vana et demens superstitio“⁷⁾, die Christen selbst als „per flagitia invisī“ bezeichnet und ihnen das „odium generis humani“ schuld gegeben.⁸⁾

Wohl urteilten im Laufe des 2. Jahrhunderts und im dritten einige verständige Leute anders — Lucian sieht in den Christen halbverrückte, leichtgläubige Schwärmer, denen er jedoch seine Achtung nicht ganz entziehen kann, Galen erklärt ihre Lebensweise für philosophisch und spricht mit hohem Respekt von ihnen⁹⁾, Porphyrius behandelt sie und namentlich ihre Theologen, die Gnostiker und Origenes, als respectable Gegner¹⁰⁾ —, aber die große

¹⁾ Eine scharfe Dreiteilung (Ägypter, Hellenen, Juden) fand in Ägypten statt, s. Schürer, I. c. III³ S. 23.

²⁾ Apollonius Molon bei Josephus, c. Apion. II, 14: „die unfähigsten unter den Barbaren, *ἄθεοι, μισάνθρωποι*“. Seneca bei Augustin, de civit. VI, 11: „sceleratissima gens“. Tacitus, hist. V, 8: „despectissima pars servientium — taeterrima gens“. Plinius, I. c. Marc Aurel bei Ammian XXII, 5. Caecilius bei Minucius Felix 10: „Judaeorum misera gentilitas“.

³⁾ Aristoteles nach Klearch: *φιλόσοφοι παρὰ Σφόρις*. Theophrast nach Porphyrius: *αἵτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*. Strabo XVI, 2, 35 p. 760 f. Varo bei Augustin, de civit. IV, 31.

⁴⁾ Sueton, Nero 16. — ⁵⁾ Plinius, ep. X, 96 (97).

⁶⁾ Tacitus, annal. XV, 44. — ⁷⁾ Minuc. Felix 9.

⁸⁾ Tacitus, I. c., cf. Tertull. Apol. 35: „publici hostes“; 37: „hostes maluisti vocare generis humani Christianos“. Minucius c. 10: „pravae religionis obscuritas“; c. 8: „homines deploratae, illicitae ac desperatae factionis“; „plebs profanae coniurationis“; c. 9: „sacraria taeterrima impiae coitionis“; „eruenda et execranda consensio“.

⁹⁾ Die Stelle ist nur im Arabischen erhalten (s. o. im 4. Kap.).

¹⁰⁾ Über die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Religion und ihre heiligen Bücher Neuen Testaments haben Porphyrius und die Neuplatoniker im allgemeinen nicht günstiger geurteilt als Celsus, und auch im Alten Testament fanden sie viel Unsinn und Lüge (darin mit den christlichen Gnostikern übereinstimmend); ja niemand, auch Celsus nicht, hat die evangelische Geschichte so scharf und abschätzig kritisiert wie Porphyrius. Allein erstlich erschienen ihnen manches, was in den Büchern Mosis zu lesen stand und bei Johannes, wertvoll, sodann hatten sie vor der christlichen Religions-

Menge der Litteraten blieb dabei, daß es sich um eine ganz abscheuliche Erscheinung handle. „Latebrosa et lucifuga natio“, ruft der Heide Cäcilius bei Minucius Felix (c. 8f.) aus, „in publicum muta, in angulis garrula; templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra“ . . . „occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint“ . . . „cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra . . . nisi illud quod colunt et interprimunt, aut puniendum est aut pudendum? unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt? Judaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caeremoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis ac potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus. at iam Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt!“ Man sieht — Cäcilius sieht eine absteigende Reihe vor sich in Bezug auf die numina und den cultus: Romani, Judaei, Christiani.

So monströs, so widerlich sind diese Christen — Cäcilius erzählt des weiteren die schlimmsten Dinge von ihrem Glauben und ihrem Leben —, daß sie gleichsam aus der übrigen Menschheit herausfallen. So nennt sie denn auch Cäcilius eine „natio“, obschon er weiß, daß sie sich aus der Hefe der Völker rekrutieren, also kein Volk im nationalen Sinne sind. Der Christ Octavius muß sie gegen diesen Vorwurf, eine unmenschliche Erscheinung zu sein, verteidigen, und noch eingehender tut das Tertullian im Apologeticus und in der Schrift ad nationes. In beiden Schriften ist die Abwehr des Vorwurfs, die Christenheit sei etwas ganz unmenschlich Eigenartiges, ein Hauptpunkt. „Alia nos, opinor, natura, Cynopennae [Cynopae?] aut Sciapodes“, heißt es Apolog. 8, „alii ordines dentium, alii ad incestam libidinem nervi? . . . homo est enim et Christianus et quod et tu.“ Und Apol. 16 muß Tertullian böse Lügengeschichten in Bezug auf die Christen widerlegen, die, wären sie wahr, die Christen wirklich als eine ganz besondere Art von Menschen erscheinen ließen. Aber in Wahrheit — „Christiani homines sunt vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis. neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae . . . si caeremonias tuas non frequento, attamen et illa die homo sum“ (Apol. 42). „Cum concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris eius utique et nos, licet extranei a turbis aestimemur¹⁾, in aliquo loco casus

philosophie einen hohen Respekt und suchten sich mit ihr ernsthaft auseinanderzusetzen. Dabei erkannten sie, daß ihnen die kirchliche Religionsphilosophie viel näher stand als die gnostische; denn das abschätzige Urteil über die Welt, welches sie in dieser fanden, und der Dualismus erschienen ihnen wie ein frivoles Attentat an der Gottheit. Dagegen erklärte Porphyrius von Origenes: „Sein äußeres Leben war das eines Christen und widergesetzlich; in Bezug auf seine Ansichten von den Dingen und von der Gottheit aber dachte er wie ein Hellene, schob aber die Vorstellungen der Hellenen fremden Mythen unter“ (bei Euseb., h. e. VI, 19). Über des Porphyrius Stellung zur kirchlichen Gnosis und zum Gnostizismus vgl. Karl Schmidt in den „Texten u. Unters.“ N. F. Bd. V Heft 4.

¹⁾ Daher die wohlverständliche Aufforderung an die Christen: „Packt euch aus der Welt, in die ihr nicht gehört, und macht uns keine Beschwerde“; vgl. die bereits oben zitierte Stelle aus Justin, Apolog. II, 4, wo die Gegner zu den Christen sprechen: *Πάντες ἑαυτοὺς γονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεόν καὶ ἡμῖν πράγματα μὴ παρέχετε*. Tertullian erzählt (ad Scapulam 5), Arrius Antoninus, der Prokonsul Asiens, habe den Christen, die sich freiwillig und scharenweise zur Zeit einer Verfolgung um sein Tribunal drängten, zugerufen: „Ihr Unseligen, wenn ihr sterben wollt, so habt ihr Abgründe und Stricke.“ Celsus (bei Orig. c. Cels. VIII, 55) schreibt: „Wenn die Christen es

invenimur“ (Apol. 31). Daß die Christen als etwas ganz Absonderliches auffielen, trat auch in den Spott- und Schimpfnamen, die man ihnen gab, hervor (cf. z. B. Apol. 50).

Alles dies findet sich ebenso in den beiden gleichzeitig mit dem Apologeticus geschriebenen Büchern ad nationes, aber hier tritt noch ein Moment hinzu, welches unsere besondere Aufmerksamkeit erregt. Tertullian sagt, die Christen würden von ihren Gegnern „genus tertium“ genannt. Die Stellen sind folgende:

„ad nat. I, 8: „Plane, tertium genus dicimur. an Cynopennae aliqui vel Sciapodes vel aliqui de subterraneo Antipodes? si qua istic apud vos saltem ratio est, edatis velim primum et secundum genus, ut ita de tertio constet. Psammetichus quidem putavit sibi se de ingenio exploravisse primā generis. dicitur enim infantes recentē e partu seorsum a commercio hominum alendos tradidisse nutrici, quam et ipsam propterea elinguaverat ut in totum exules vocis humanae non auditu formarent loquellam, sed de suo promentes eam primam notionem designarent cuius sonum natura dictasset. prima vox „beccos“ renuntiata est; interpretatio eius „panis“ apud Phrygas nomen est; Phryges primum genus exinde habentur . . . sint nunc primi Phryges, non tamen tertii Christiani. quantae enim aliae gentium series post Phrygas? verum recogitate, ne quos tertium genus dicitis principem locum obtineant, siquidem non ulla gens non Christiana. itaque quaecumque gens prima, nihilominus Christiana. ridicula dementia novissimos dicitis et tertios nominatis. sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Judaei, dehinc Christiani. ubi autem Graeci? vel si in Romanorum superstitionibus censentur, quoniam quidem etiam deos Graeciae Roma sollicitavit, ubi saltem Aegyptii, et ipsi, quod sciam, privatae curiosaeque religionis? porro si tam monstruosi, qui tertii loci, quales habendi, qui primo et secundo antecedunt?“

unter ihrer Würde halten, sich an den religiösen Feierlichkeiten zu beteiligen und den Vorstehern derselben Verehrung zu erweisen, so sollen sie nicht zu Männern heranwachsen, noch Weiber nehmen, noch Kinder haben, noch mit den Dingen des Lebens sich irgendwie befassen. sondern sich vielmehr von hier in aller Eile fortmachen, ohne Nachkommen zu hinterlassen, damit diese Art (τὸ τοιοῦτον γένος) auf Erden gänzlich ausgerottet werde.“ Die Reichs- und Kaiserfeindschaft sowie die wirtschaftliche Unfruchtbarkeit waren stehende Vorwürfe gegen die Christen, denen die Apologeten (besonders Tertullian) entgegenzutreten sich bemühten. Celsus sucht den Christen zu zeigen, daß sie den Ast abzugsägen suchen, auf welchem doch auch sie sitzen (VIII, 68): „Handelten alle wie du, so wäre der Kaiser (βασιλεύς) bald allein und vereinsamt, so würden die Dinge auf Erden in kurzem in die Hände der wildesten und abscheulichsten Barbaren geraten, und um den Ruhm deiner Gottesverehrung und um den der wahren Weisheit unter den Menschen wäre es geschehen.“ Da unter allen Religionsbekennern fast allein die Christen für reichsfeindlich galten, so wurden sie bekanntlich vom Pöbel für die großen Kalamitäten verantwortlich gemacht. Die Stellen bei Tertullian sind bekannt; vgl. aber auch die parallelen Ausführungen bei Origenes, in Matth. comment. ser. 39. Auch von hier aus erschienen die Christen als eine Gruppe für sich. Maximinus Daza spricht in seinem Reskript an Sabinus (Euseb., h. e. IX, 9) von dem „ἔθνος“ τῶν Χριστιανῶν. Daß es den Christen gelungen ist, die verschiedenen Völker zu einer relativen Einheit durch ihre Gesetze zu verbinden, sagt das Edikt des Galerius widerwillig bei Euseb., h. e. VIII, 17, 7: τοσαύτη αὐτοὺς πλεονεξία κατεσχίζει καὶ ἀνοία κατελήφει, ὥς μὴ ἐπεσθαι τοῖς ὑπὸ τῶν πάλαι καταδεχθεῖσιν . . . ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν πρόθεσιν καὶ ὡς ἕκαστος ἐβούλετο, οὕτως ἑαυτοῖς καὶ νόμους ποιεῖσαι καὶ τοῦτοις παραφνήττειν καὶ ἐν διαφόροις διαφόρῳ πλήθῃ συνάγειν.

Ferner ad nat. I, 20 [nachdem gezeigt worden, daß die den Christen gemachten Vorwürfe auf ihre Ankläger, die Heiden, zurückfallen]: „habetis et vos tertium genus etsi non de tertio ritu, attamen de tertio sexu. illud aptius de viro et femina viris et feminis iunctum.“

Dazu eine Stelle aus der Schrift Scorpiace (c. 10: Anrede an die martyriumsscheuen Häretiker): „Illic constitues et synagogas Judaeorum, fontes persecutionum, apud quas apostoli flagella perpassi sunt, et populos nationum cum suo quidem circo, ubi facile conclamant: ‚Usque quo genus tertium?‘“

Aus diesen Stellen geht folgendes hervor:

(1) Die Bezeichnung der Christen als „genus tertium“ seitens der Heiden war um das Jahr 200 in Karthago ganz geläufig; selbst im Zirkus wurde gerufen: „Usque quo genus tertium?“

(2) Die Bezeichnung bezog sich ausschließlich auf die Art der Gottesvorstellung und die Gottesverehrung: als „genus primum“ galten Griechen, Römer und alle übrigen Völker, sofern sie gegenseitig ihre Götter anerkennen, bez. auch fremden Göttern Ehre erweisen und Opfer und Bilder haben; das „genus alterum“ waren die Juden (Nationalgott, Exklusivität, Bildlosigkeit, aber Opfer)¹⁾; das „genus tertium“ bildeten die Christen (geistiger Gott, Bildlosigkeit, keine Opfer, „contemnere deos“ wie die Juden).²⁾

(3) Wenn Tertullian so spricht, als könne sich die ganze Unterscheidung auf die zeitliche Aufeinanderfolge der Völker beziehen, so ist das nur polemische Dialektik; auch mit der Jungfräulichkeit der Christen oder umgekehrt mit den ihnen zur Last gelegten geschlechtlichen Ausschweifungen hat die Bezeichnung „tertium genus“ nichts zu tun.³⁾

Das was sich hier ergeben hat⁴⁾, ist von hoher Bedeutung für den

¹⁾ Cf. ad nat. I, 8.

²⁾ Vgl. den runden Satz ad nat. I, 8: „de superstitione tertium genus deputatur, non de natione, ut sint Romani, Judaei, dehinc Christiani“; dazu I, 20: „tertium genus [dicimur] de ritu“. Daß sich Tertullian in dieser Deutung der Bezeichnung geirrt haben sollte, scheint mir ganz ausgeschlossen zu sein.

³⁾ Stellen lassen sich wohl nachweisen, in denen die Jungfräulichkeit (Geschlechtslosigkeit) oder die widernatürliche Unzucht als „genus tertium“ oder überhaupt als „genus“ aufgefaßt wird (Tertull., de virg. vel. 7: „Si caput mulieris vir est, utique et virginis, de qua fit mulier illa quae nupsit, nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis“); cf. l. c. c. 5: das weibliche Geschlecht als „genus secundi hominis“; Pseudoecypr., de pudicit. 7: „virginitas neutrius est sexus“; Clemens Alex., Paedag. II, 10, 85: οὐδὲ γὰρ αἰδοῦα ἔχει ἡ ὑαίνα ἅμα ἅμφω, ἀρρενος καὶ θήλεος, καθὼς ὑπελήφασί τινες, ἐραφροδίτους τετρατολογούντες καὶ τρίτην ταύτην μεταξὺ θηλείας καὶ ἀρρενος ἀνδρόγυνον καινοτομοῦντες φῶσιν, cf. andererseits l. c. I, 4, 11: es gibt ein Drittes, Gemeinsames über den beiden Geschlechtern, das Menschsein und der Kindesstand; Lampridius, Alexander Sev. 23: „Idem tertium genus hominum eunuchos esse dicebat“; aber diese Stellen gehören offenbar nicht hierher.

⁴⁾ Merkwürdig ist, daß Tertullian die Charakteristik „tertium genus“ für die Christen überhaupt nur als heidnische Bezeichnung zu kennen scheint und nicht auch als christliche. Aber selbst wenn er es verschwiege, daß auch die Christen selbst ihre Religion „die dritte Art“ nennen, so müßte man doch annehmen, daß die Bezeichnung spontan sowohl bei den Christen als bei ihren Gegnern entstanden ist; denn es ist nicht wahrscheinlich, wenn auch nicht unmöglich, daß diese sie der christlichen Litteratur entnommen haben. (Es müßte denn sein, daß Fronto in einer verlorenen Schrift gegen die Christen von dem „genus tertium“, das er in christlichen Schriften fand,

Eindruck, den das Christentum (und das Judentum)¹⁾ auf die Heidenwelt gemacht hat. Die Christen selbst haben bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts ihre Gottesverehrung als „die dritte Weise“ bezeichnet (s. oben das aus der *Prædicatio Petri* gewonnene Zeugnis) und um das Jahr 240 rund erklärt: „Wir sind das dritte Geschlecht der Menschen“ (s. das Zeugnis der Schrift *de pascha computus*)²⁾ — nun hat sich gezeigt, daß die Heiden ihrerseits diese Betrachtung aufgenommen haben, auch sie haben (und zwar schon vor 200)³⁾ die Juden als das zweite und die Christen als das dritte Geschlecht bezeichnet, und zwar aus demselben Grunde wie die Christen selbst: um der Art der Religion willen.

Das ist erstaunlich! Man ist doch nicht darauf gefaßt, daß sich für das römisch-griechische Bewußtsein die Juden so stark von den übrigen Völkern und die Christen von beiden abhoben, daß sie sich als selbständige „genera“ darstellten und in einer runden Formel so bezeichnet wurden. Eine größere Anerkennung konnten diese wie jene nicht erwarten⁴⁾, so wenig die Unterscheidung als Anerkennung gemeint war.

Eine Bekräftigung, daß die Trias, „Römer u. s. w., Juden, Christen“, wirklich den Gegnern der Christen stets vorschwebte, bieten die Streitschriften gegen die Christen. Soweit wir solche kennen, befolgen sie sämt-

polemischen Gebrauch gemacht hat und durch ihn der terminus in weitere heidnische Kreise gekommen ist. Aber gerade bei Minucius findet er sich nicht). Ich erinnere noch einmal an die chronologische Aufeinanderfolge der Erscheinungen: am Anfang des 2. Jahrhunderts nennt ein Christ (der Verfasser der *Prædicatio Petri*) die christliche Gottesverehrung „die dritte Art“; im J. 197 sagt Tertullian: „*tertium genus dicimur*“; im J. 242/3 schreibt ein römischer oder afrikanischer Christ (*Pseudocyprian*): „*tertium genus sumus*“.

¹⁾ Auch das Judentum; denn wir konnten oben nicht ganz sicher feststellen, daß eine Formel geläufig war, welche die Juden von allen anderen Völkern in Bezug auf ihre Gottesvorstellung und Gottesverehrung unterschied. Nun sehen wir es klar: Die Juden galten in dieser Beziehung als eine Größe für sich, als „*genus alterum*“.

²⁾ Daß wir oben richtig vermutet haben, daß dem dritten Geschlecht gegenüber für *Pseudocyprian* die Römer usw. das erste Geschlecht sind und die Juden das zweite, ist nun klar.

³⁾ Wie lange vorher, wissen wir nicht — am Ende des 2. Jahrhunderts war jedenfalls die Bezeichnung schon ganz geläufig. Man kann daher schwerlich daraus ein Argument gegen die Echtheit der *Epistula Hadriani ad Servianum* (s. o.) entnehmen, daß sich hier die Dreiteilung findet: „*hunc [nummum] Christiani, hunc Judæi, hunc omnes venerantur et gentes*“. Aber die Bezeichnung der Römer, Griechen usw. als „*gentes*“ ist allerdings sehr bedenklich und verrät, wenn ich nicht irre, eine christliche Feder.

⁴⁾ Durch Varro, das Genie der Klassifikation, war man zunächst in den litterarischen Kreisen daran gewöhnt worden, auch die Götter und die Religionen einzuteilen. Es mag sein, daß unter der Einwirkung seiner Schriften (mit denen sich auch Tertullian in seinen Traktaten *ad nationes* viel zu schaffen macht) zuerst bei den Gelehrten die Unterscheidung des Judentums und des Christentums als „zweite und dritte Weise“ aufkam und daß sie dann allmählich ins Volk gedrungen ist. Daß die bei den Ägyptern (s. o.) geläufige, ganz andersartige Unterscheidung von den drei *γένε* (Ägypter, Griechen, Juden) auf die neue Klassifikation von Einfluß gewesen ist, ist völlig unwahrscheinlich. Einmal geschaffen, mußte jene mit eigener Logik weiter wirken und Judentum und Christentum in ein Licht setzen, welches ursprünglich gewiß nicht beabsichtigt war: die drei Ringe, die drei möglichen Religionen! Merkwürdig, daß Tertullian im gleichzeitig geschriebenen *Apologeticus* nichts von dem „*genus tertium*“ sagt. War ihm die Sache den Statthaltern gegenüber nicht bedeutend genug?

lich das Schema: die Juden stechen bereits von allen anderen Völkern und Religionen ab und bilden, nachdem sie die Ägypter verlassen haben, eine häßliche Gattung für sich; von diesen Juden haben sich nun die Christen getrennt, das Schlimmste des Judentums beibehaltend und Widerlicheres und Abstoßenderes hinzufügend. So sind Celsus, Porphyrius und Julian in ihren Werken gegen die Christen verfahren. Celsus spricht von dem *γένος* der Juden und Christen, stellt beide *γένη* in den schärfsten Gegensatz zu den übrigen Völkern, um dann zu zeigen, daß sich die Christen, als abgefallene Juden, von diesem *γένος*, das doch wenigstens ein Volk ist, noch zu ihrem Nachteil unterscheiden. Er charakterisiert die Christen (VIII, 2) als *ἀποτειχίζοντες ἑαυτοὺς καὶ ἀπορηγνύντες ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων*, dabei ist doch alles bei ihnen nur Plagiat vom Plagiat und Kopie von der Kopie; an sich haben sie kein neues *μάθημα* (I, 4; cf. II, 5; IV, 14); nur weil sie von allem das Schlechteste zurückbehalten haben, stellen sie ein solches dar und infolge ihrer Haltung, nämlich des *στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν*.¹⁾ Prophyrius — er ist wohl der antichristliche Polemiker, den Eusebius in der Praeparatio (I, 2) berücksichtigt²⁾ — betrachtet zunächst die Christen als etwas Unmögliches, weil sie weder zu den Hellenen noch zu den Barbaren gehören wollen und gehören. Dann heißt es: *καὶ μὴδ' αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίους τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καὶνὴν δέ τινα καὶ ἐρημὴν ἡνδοῖαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν μῆτε τὰ Ἑλλήνων μῆτε τὰ Ἰουδαίων σφιλάντουσαν*. Also auch hier die Dreiteilung. Julian endlich (Neumann p. 164) befolgt ebenfalls die Unterscheidung: *Ἕλληνες, Ἰουδαῖοι, Γαλιλαῖοι*. Die Galiläer sind weder Hellenen noch Juden, sondern sind vom Judentum ausgegangen, haben sich aber auch von diesem losgesagt und einen Weg für sich eingeschlagen. „Sie haben verworfen, was an schönen und bedeutsamen Lehren bei uns Hellenen und bei den auf Moses zurückgehenden Hebräern sich findet, von beiden aber für sich abgehoben, was diesen Völkern wie ein unheilvoller Dämon sich angeheftet hat, die Gottlosigkeit von der Leichtfertigkeit der Juden, ein leichtsinniges und lockeres Leben von unserer Sorglosigkeit und Gemeinheit.“

Man sieht — durchweg werden auf Grund der Religion Hellenen, Juden und Christen unterschieden, wenn sich auch die runde Formel „das dritte Geschlecht“ nur im Abendland findet. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts lernten Kaiser und Reich dieses dritte Geschlecht von Religionsverehrern auch als „Volk“, als Staat im Staate kennen und fürchten. Das instruktivste Zeugnis ist in dieser Hinsicht das, was Cyprian (ep. 55, 9) von Decius berichtet: „multo patientius et tolerabilius audivit levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae dei sacerdotem“. Das furchtbare Verfolgungsedikt dieses Kaisers ist zunächst die tatsächliche Antwort des Staats auf die Ansprüche des „neuen Volks“ und auf die politische Betrachtung, welche Melito und Origenes empfohlen hatten. Die intensive Stärke der neuen Religion tritt sowohl in der Selbstbeurteilung „Neues Volk“, „Drittes Geschlecht“ hervor als in dem den Gegnern abgezwungenen Zeugnis, daß hier wirklich ein neues *genus religionis* neben den Religionen der Völker und des Judentums in die Erscheinung getreten ist. Für die extensive Stärke des Christentums läßt sich hieraus direkt wenig entnehmen; denn jene Beurteilung trat bereits zu einer Zeit hervor, wurde geltend gemacht und anerkannt, als die Christen noch eine numerisch nicht sehr große Gemeinschaft

¹⁾ Das *τρίτον γένος*, von welchem Celsus in ziemlich unklarer Weise V, 61 spricht, hat mit dem dritten Geschlecht nichts zu tun, das uns hier beschäftigt; denn es handelt sich dort um innerchristliche Unterscheidungen.

²⁾ S. v. Wilamowitz-Möllendorf in der Zeitschr. f. neutestamentliche Wissensch. I, 2 S. 101 ff.

waren.¹⁾ Aber für die Propaganda der christlichen Religion mußte es von höchster Bedeutung sein, daß sie sich so deutlich von allen anderen Religionen abhob und ein so hohes Selbstbewußtsein zur Schau trug.²⁾ Freilich wirkte dies in weiten Kreisen auch abstoßend, aber es war doch ein Zeichen von Kraft, und der Kraft fehlt der Erfolg niemals.

Siebentes Kapitel.

Die Religion des Buchs und der erfüllten Geschichte.

Religion des Buchs im eigentlichen Sinn des Worts wie der Islam ist das Christentum nie gewesen und nie geworden (erst in viel späterer Zeit, im strengsten Calvinismus, drohte die konsequente Ausgestaltung der Religion des Buchs; indessen auch hier blieb doch die Glaubensregel das Steuer). Allein das Buch d. h. zunächst das Alte Testament übte doch eine Wirkung aus, die das Christentum bis an die Grenze brachte, Religion des Buchs zu werden. Paulus, richtig verstanden, wehrte freilich dieser Entwicklung, und große Kreise in der Christenheit — Gnostiker und Marcioniten — schritten sogar dazu fort, das Alte Testament ganz zu verwerfen, bez. es einem anderen Gott, sei es auch einem gerechten und vom höchsten Gott abhängigen, zuzuschreiben³⁾; aber in der großen Kirche lehnte man mit Entzürstung die Kritik der Gnostiker ab, und die komplizierte Stellung des Apostels Paulus zu dem Buche verstand man nicht. Es blieb, allegorisch erklärt, bei diesen Christen das heilige Buch wie bei den Juden, denen man es entreißen wollte.

Diese Stellung zu dem Alten Testament ist wohl verständlich. Welche andere Religionsgemeinschaft konnte ein ähnliches Buch aufweisen! Wie überwältigend mußte der Eindruck bei Griechen, bei gebildeten und ungebildeten, sein und bleiben, nachdem man es kennen gelernt hatte! Mochten auch noch so viele Einzelheiten befremdlich oder anstößig sein — das, was belehrte und

¹⁾ Ganz unbedeutend können sie übrigens nicht gewesen sein; denn sonst wäre die Beurteilung unverständlich. Sie müssen doch mit den Juden an Zahl bereits rivalisiert haben.

²⁾ Schon das Judentum verdankte seine Propaganda zu einem nicht geringen Teile seiner Apologetik und innerhalb der Apologetik der Selbstschätzung, die es entwickelte; s. Schürer, *Gesch. des Volkes Israel* III³ S. 107 ff.

³⁾ S. beispielsweise den Brief des Ptolemäus an die Flora und meine Abhandlung über ihn in den *Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss.* 1902, 15. Mai.

begeisterte, wog sie reichlich auf. Allein schon das hohe Alter, und man steigerte es für einzelne Teile um Jahrtausende¹⁾, entschied für seinen unvergänglichen Wert; das aber, was man in ihm las, erschien teils als eine Welt von Geheimnissen, teils als ein Compendium der tiefsten Weisheit. Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffs, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität, erschien es wie ein litterarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten. Das war sogar der stärkste Eindruck: daß dieses Buch und das Weltganze zusammengehören und dem gleichen Urteil unterliegen, war die verbreitetste Meinung unter den Griechen, die von dem Alten Testament berührt waren. Mochten sie über das Buch noch so verschieden denken — daß es eine Parallelschöpfung zur Welt sei, so groß und umfassend wie sie, und daß beide Größen auf einen Urheber zurückgehen, erschien auch den Gnostikern und Marcioniten das Sicherste (die Großkirchenleute aber erkannten in diesem Gott den höchsten Gott selbst). Über welches andere Buch ist jemals in der Geschichte von denkenden Menschen ein ähnliches Urteil gefällt worden!

Daß das Buch die Propaganda der Christen mächtig verstärkt hat, ist gewiß; vergebens reklamierten die Juden. Wir besitzen aber ein positives Zeugnis dafür, daß das Alte Testament die eigentliche Brücke zum Christentum für manchen gewesen ist. Tatian schreibt (Orat. 29): „Als ich ernstlich das, was frommt, erwog, fielen mir einige barbarische Schriften in die Hände, älter als die Lehren der Griechen und göttlicher als ihr Irrtum. Diesen gelang es, mich zu überzeugen, und zwar durch ihren schlichten Ausdruck und die unstudierte Einfalt ihrer Verfasser, durch die leichtfaßliche Darstellung der Welterschöpfung, durch die Vorkenntnis der Zukunft, durch die Vortrefflichkeit ihrer Verordnungen und weil sie die alles beherrschende Monarchie Gottes lehren. So wurde meine Seele von Gott unterrichtet, und ich sah ein, daß die anderen Lehren zur Verdammnis führen, diese aber die in der Welt herrschende Knechtschaft lösen und uns den vielen Gewalthabern und unzähligen Tyrannen entziehen. Nicht bringen sie uns etwas, was wir nicht schon empfangen hätten, wohl aber etwas, was wir, obgleich wir es empfangen haben, durch den Irrtum verloren hatten.“²⁾

¹⁾ Triumphierend ruft Tertullian in dem Traktat de pallio aus: „Bei euch geht die Geschichte nur bis zu den Assyriern; wir sind im Besitz der Weltgeschichte.“

²⁾ S. auch Justin, Dial. c. Tryph. 7f.: Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεασάμενοι, ἃ δὴ

Dieses Bekenntnis ist besonders ausgezeichnet, sowohl durch die Bestimmtheit, mit der es die Bedeutung des Alten Testaments für den Übertritt zum Christentum hervorhebt, als durch die Vollständigkeit und Klarheit der Gründe, die es anführt. Erstlich machte die Form des Buchs einen tiefen Eindruck: es ist charakteristisch für den Griechen Tatian, obschon er kein Grieche mehr sein will, daß die Form das Erste ist, was er hervorhebt. Die mächtige Sprache der Propheten und Psalmisten entzückte den Mann, der durch die Rhetoren- und Philosophenschulen gegangen war. Kraft gepaart mit Einfachheit — das war es, was ihm das Buch so ganz anders erscheinen ließ als jene Traktate und ungeheuren Rollen, in denen sich die Autoren mühsam abquälten, über die höchsten Fragen ins Klare zu kommen. Das Zweite, was der Apologet nennt, ist der Schöpfungsbericht der Genesis. Auch das ist bedeutsam und wohlverständlich: alle griechischen Religionsphilosophen sind Kosmologen; hier war ein durchsichtiger und faßlicher Schöpfungsbericht gegeben. Er schien nicht wie Philosophie, und er schien auch nicht gewöhnlicher Mythos zu sein; es war eine ganz neue Gattung, zwischen und über beiden. Das kann nur Gott selbst gelehrt haben! Das Dritte, was Tatian imponiert hat, waren die Weissagungen des Buchs: ein Blick auf die altchristlichen Schriftsteller, besonders die Apologeten, zeigt, welche Rolle der Weissagungsbeweis gespielt, ja wie er alles beherrscht hat; nur mittelst des Alten Testaments konnte man ihn führen. Das vierte Stück sind die Sittengebote; Tatian hat hier sicherlich in erster Linie an den Dekalog gedacht, der ja auch solchen Gnostikern, die sich kritisch zum Ganzen des Buchs verhielten, nur der Vollendung zu bedürfen schien, den sie also aus dem Übrigen hervorhoben.¹⁾ Der Dekalog hat den Heidenchristen stets als der Inbegriff der Moral gegolten, der nur durch die Sprüche der Bergpredigt zu vertiefen sei.²⁾ Das fünfte Stück endlich, welches der Apologet nennt, ist der strenge Monotheismus, der dem ganzen Buch das Gepräge gibt.

Damit sind in der Tat die Elemente genannt, die an dem Buch besonders wichtig erschienen und es zur göttlichen Urkunde stempelten. Überschaute man aber, welche Dienste es der christ-

νῦν γίνεται προσήτας δὲ αὐτοῖς καλοῦσιν· οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις, μήτε εὐλαβηθέντες μήτε δυνωπηθέντες τινα . . . ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. συγγράμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει κτλ. . . Ἐμοῦ δὲ παραχοῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνίστημι καὶ ἔρως εἶχε με τῶν προσηγιῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων, οἳ εἰσι Χριστοῦ φίλοι.

¹⁾ S. den Brief des Ptolemäus an die Flora.

²⁾ Vgl. die „Apostellehre“.

lichen Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten geleistet hat, so ist folgendes festzustellen:

(1) Man entnahm dem Alten Testament die monotheistische Kosmologie und Naturbetrachtung. Die Evangelien und die paulinischen Briefe setzten sie einfach voraus, aber legen sie nicht ausführlich dar; in den alttestamentlichen Büchern aber fand man, was man brauchte, zahllose Stellen, welche den Monotheismus verkündigen und einschärfen und den Polytheismus bedrängen, so- dann viele Stellen, welche Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde preisen und seine Schöpfung schildern.

(2) Man erwies aus dem Buch, daß die Erscheinung und die ganze Geschichte Jesu bereits vor Jahrhunderten, ja vor Jahrtausenden vorausverkündet, ferner daß die Stiftung des neuen Volkes, welches sich aus allen Nationen bilden würde, von Anbeginn geweissagt und vorbereitet worden sei (s. o. S. 177 ff.).¹⁾ Die eigene Religion erschien auf Grund dieses Buchs als die Religion der erfüllten Geschichte; was ausstand, konnte nur noch eine Spanne sein, und auch hier wird sich alles so erfüllen, wie es geweissagt worden ist; dafür bietet das, was sich bereits erfüllt hat, die sichere Gewähr. Mit Hülfe des Alten Testaments datierten die christlichen Lehrer ihre Religion bis zum Anfang der Dinge hinauf und verbanden sie mit der Schöpfung. Das wurde eines der eindrucksvollsten Stücke der Missionspredigt für Gebildetere. Das Christentum erhielt dadurch einen Halt, wie ihn außer dem Judentum keine andere Religion hatte. Aber man muß sich eben deshalb hüten, das Alte Testament im Sinne dieser Christen lediglich als Weissagung, dem die Erfüllung noch fehle, aufzufassen. Es ist allerdings das Buch der Weissagungen, aber eben deshalb lehrhaft bereits die vollständige Offenbarung Gottes, die irgend welcher Zusätze nicht bedarf und nachträgliche

¹⁾ Man vergleiche, um nur eine Stelle anzuführen, die *Prædic. Petri* (bei Clemens, Strom. VI, 15): *Ἡμεῖς ἀναπιύσαντες τὰς βίβλους ὡς εἶχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ ἀσθεντικῶς καὶ αὐτολεξεῖ τὸν Χριστὸν ἡ ἡσούην ὀνομαζόντων, εὗρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολλήσεις πίστεως, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοῦ ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κρηθῆναι, καθὼς ἐγγράπτο ταῦτα πάντα ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔστι· ταῦτα οὖν ἐπιγινόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.* Also auch dieser Schriftsteller erklärt, daß er auf das Alte Testament hin an Gott, den Vater Jesu Christi, gläubig geworden ist. Tertull., *Apol.* 46: *„Ostendimus totum statum nostrum, et quibus modis probare possimus ita esse sicut ostendimus, ex fide scilicet et antiquitate divinarum litterarum, item ex confessione spiritualium potestatum“* [d. h. dem Zeugnis, das die von uns vertriebenen Dämonen ablegen müssen]. Dies sind also die beiden entscheidenden Beweise.

Änderungen ausschließt. Die geschichtliche Erfüllung erweist nur vor aller Welt die Wahrheit jener Offenbarungen. So stellte man denn auch aus dem Alten Testament das ganze Evangelium zusammen. Handbücher dieser Art müssen in verschiedenen, aber ähnlichen Rezensionen verbreitet gewesen sein.

(3) Man belegte in steigendem Maße Grundsätze und Einrichtungen der christlichen Gemeinde (nicht nur die bildlose geistige Gottesverehrung, die Aufhebung der zeremonialgesetzlichen Vorschriften, die Taufe und das Abendmahl, sondern, wenn auch zögernd, das christliche Priestertum, den Episkopat und die neuen kultischen Einrichtungen) aus dem Alten Testament.

(4) Man benutzte das Buch zum Zweck der Paränese, indem man nach dem Schema *a minori ad maius* verfuhr: wenn Gott dies und jenes damals so und so belohnt und bestraft hat, wie viel Größeres haben wir zu erwarten, die wir jetzt in der Endzeit stehen und „die Berufung zur Verheißung“ empfangen haben.

(5) Man bewies aus dem Alten Testament (aus den Scheltreden der Propheten), daß das Judenvolk keinen Bund mit Gott habe (s. o. S. 46 ff.).

(6) Man erbaute sich an dem Alten Testament, an den Sprüchen des Gottvertrauens und der Gotteshülfe, der Demut und des heiligen Mutes, an seinen Heldengestalten und seinen Propheten.

Das hier kurz Zusammengefaßte genügt, um die Bedeutung, die das Buch für die alte Christenheit und seine Mission hatte, zu erkennen.¹

¹) Eine gründliche Darstellung der Bedeutung und des Gebrauchs des Alten Testaments in der alten Kirche besitzen wir noch immer nicht. Wie eine solche anzulegen und durchzuführen sei, hat Wrede in seinen „Untersuchungen zum ersten Clemensbrief“ (1891) gezeigt. Die Zusammenfassung (S. 75 f.) stimmt mit der von uns gegebenen überein: „Die Schriftbenutzung des Clemens ruht ganz auf der gemeinchristlichen Voraussetzung, daß das Alte Testament das eine, von Gott den Christen, ja gerade und eigentlich den Christen gegebene heilige Buch ist, dessen Worte absolute Autorität beanspruchen können und das erste und bedeutendste Fundament aller christlichen *παράδοσις* bilden. Es würde eine historisch ganz ungenügende Bezeichnung der Sache sein, wollte man sagen, daß das Alte Testament — ganz oder teilweise — noch für den Christen in Geltung stehe, als ob der Anerkennung erst irgend eine Reflexion vorangegangen wäre, und als ob nicht der Besitz des wunderbaren und unfehlbaren Buches in den Augen der Christen einer der einleuchtendsten und empfehlendsten Vorzüge der neuen Religion gewesen wäre. Gar nicht kräftig genug kann man sich mit der Vorstellung durchdringen, daß damals jedwede Ahnung fehlte, daß sich einst die Bildung einer zweiten heiligen Schrift neben, ja über der ersten vollziehen werde.“ — Im Gottesdienst wurde regelmäßig aus dem Alten Testament vorgelesen, und die Kenntnis desselben wurde gewiß auch durch die kurzen Chrestomathien und Schriften wie Cyprians „Testimonia“ vermittelt.

Nachdem das Neue Testament geschaffen war, trat das Alte auf einigen Linien zurück, aber doch nur auf wenigen; denn es liegt auf der Hand, daß jenes Buch die Dienste an Hauptpunkten nicht zu übernehmen vermochte, welche dieses leistete. Für die Darstellung der christlichen Sittlichkeit waren allerdings von Anfang an die Sprüche Jesu die Hauptquelle gewesen, der gegenüber das Alte Testament zurücktreten mußte; aber sonst behauptete dieses seine Stellung. Nur in der Theorie trat ein leiser Umschwung ein. Der Kampf mit dem Gnostizismus und die in und mit demselben erfolgte Schöpfung des Neuen Testaments hat es den großkirchlichen Theologen klar gemacht, daß eine einfache Identifizierung des Alten Testaments mit dem Evangelium doch nicht unbedenklich sei. Bereits die ältesten altkatholischen Theologen, Irenäus und Tertullian, lösen die vollkommene Identifizierung auf und kommen der Anschauung des Apostel Paulus wieder näher, daß das Alte Testament und der alte Bund eine andere Stufe bezeichnen als der neue. Sie erkennen die höhere Stufe dieses Bundes und deshalb auch des Neuen Testaments an. In der Theorie hatte das manche nicht unwichtige Folgen. Man lernte — die Gnostiker hatten energisch darauf gedrungen — die spezifische Bedeutung der christlichen Religion gegenüber dem Alten Testament besser schätzen. Allein in der Praxis, die Benutzung des Alten Testaments anlangend, hatte diese Änderung nur geringe Folgen. Mochte man auch in der Theorie lehren, daß Vieles im Alten Testament durch den neuen Bund „*demutatum, suppletum, impletum, perfectum*“, ja sogar „*expunctum*“ sei (Tertull., *de orat.* 1), man fuhr doch im 3. Jahrhundert fort, das Alte Testament zu allegorisieren und in dieser Gestalt als direkte Erkenntnisquelle für die christlichen Wahrheiten zu gebrauchen. Ja man allegorisierte es nicht einmal mehr — jetzt erst und in dem Maße als sich die Kirchen mit heiligen Zeremonien aller Art füllten und den Priester-, Opfer- und Sakramentsbegriff scharf ausbildeten, wurde man unbekümmert und kühn bei der Anwendung des Buchstabens alttestamentlicher Zeremonialgebote auf die christlichen Einrichtungen in Verfassung und Kultus. Indem sich die Kirche als Gesetzeskirche etablierte, nahm sie das Alte Testament in einer Weise in Anspruch, die Paulus streng gerügt hätte, und kehrte zu dem Gesetz zurück, dabei noch immer auf die Juden scheltend und ihre Gesetzesbeobachtung für etwas Unerlaubtes erklärend. In der Dogmatik wurde man freier vom Alten Testa-

Private Schriftlektüre setzt Tertullian an mehreren Stellen voraus; s. auch Pseudoclemens, *de virginit.* I, 10, wo von der Schriftlektüre in kleinen Erbauungsversammlungen in den Häusern die Rede ist.

ment, als man im 2. Jahrhundert gewesen war — die christologischen Probleme traten in den Vordergrund, und die theologischen Interessen rückten von dem *θεός* und *λόγος* zu den trinitarischen und christologischen Problemen sowie zu christozentrischen Mysterien hinüber —, aber in der Kirchenpraxis begründete man unbekümmerter als es die Vorfahren getan hatten das, was man nötig zu haben glaubte, mit Hülfe des Alten Testaments; denn das Neue Testament bot für solche Zwecke wenig.

Das Neue Testament als Ganzes hat überhaupt in der Mission und in der Kirchenpraxis nicht die Rolle gespielt wie das Alte Testament. Zwar die Evangelien traten diesem ebenbürtig zur Seite, ja überstrahlten es: hier schimmerten und leuchteten die Worte Christi, und hier war sein Tod und seine Auferstehung erzählt. Aber die Briefe haben nie die Bedeutung dieser Schriften erlangt: erst durch Augustin ist das paulinische Evangelium im Abendland in den Vordergrund getreten; im Morgenland hat es stets im Schatten gestanden.

Achtes Kapitel.

Der Kampf gegen den Polytheismus und Götzendienst.

(1) Krieg gegen den Polytheismus führte die alte Kirche, indem sie die „Dämonen“ bekämpfte (s. o. S. 92ff.) und indem sie gegen die öffentliche Unsittlichkeit zu Felde zog, die mit dem Polytheismus zusammenhing (s. o. S. 153ff.). Aber sie hat sich mit diesem Kampf nicht begnügt. Die „stummen Götzen“ wurden direkt angegriffen, waren sie doch noch eine Macht, zumal in den Kreisen, aus denen sich die Mehrzahl der Christen rekrutierte. Uns scheint heute die Polemik gegen die Götter des Olymp, gegen die ägyptischen Krokodile und Katzen, gegen die geschnitzten, gegossenen und gemeißelten Götzenbilder billig und überflüssig gewesen zu sein. Es ist auch richtig, daß sie nicht schwer war — Philosophen, wie die Cyniker, und Satiriker, wie Lucian, lieferten ein reiches Material; auch waren Intellekt und sittlicher Sinn jenem Götterwesen längst entwachsen —, allein überflüssig war sie gewiß nicht; sonst hätten nicht alle Apologeten von Aristides an bis Arnobius an diesem Punkte so ausführlich polemisiert, sonst hätte der Märtyrer Apollonius vor dem Senat sich seine lange Polemik erspart, und Tertullian, der Rechts- und Gewohnheitskundige, hätte in seiner den Präsiden eingereichten Verteidigungsschrift nicht eine so umfangreiche Widerlegung für nötig

gehalten. Allerdings sieht man eben aus dieser Widerlegung, wie heruntergekommen, man kann fast sagen schäbig, das öffentliche Götter- und Opferwesen bereits war. Auf den Bühnen wurde es verspottet; halbtote und wertlose Tiere wurden als Opfer gebracht; die Götzenbilder wurden verunehrt, die Tempel profaniert.¹⁾ Eine Last von Überdruß, Verachtung, Spott und Ekel lag auf dem Ganzen. Aber man würde doch sehr irren, wenn man annähme, daß dem überall so war. Nicht nur wurde offiziell alles in Gang erhalten, sondern es haften auch noch zahlreiche Gemüter an diesen Einrichtungen und Zeremonien. Die neu einströmenden Religionen frischten die alten Kulte auf, und selbst das Rückständigste erhielt manchmal neue Bedeutung. Dazu, das öffentliche Religionswesen, mochte es nun in Flor stehen oder ganz abgelebt sein, war nicht allein maßgebend. In allen Provinzen und in allen Städten, in Rom so gut wie in Alexandrien, in Spanien, Asien und Ägypten, gab es Haus- und Familiengötzen und häusliche religiöse Gebräuche, Superstitutionen und Zeremonien aller Art. Bis in die Litteratur sind sie selten aufgestiegen, aber die Steine und Grabkammern und Zauberpapyri haben sie uns näher gebracht. Da hatte jede häusliche Funktion ihren Schutzgeist, und jedes Widerfahrnis stand unter einem dirigierenden Gott. Diese religiöse Welt, diese Religion zweiter Ordnung, war überall lebendig und wirksam.

Die Apologeten begnügten sich in der Regel damit, die offizielle Götterwelt zu bekämpfen²⁾, und zwar taten sie es so, daß sie erstlich den sittlichen Geist gegen sie zu erwecken suchten, indem sie die Schandtaten der „Götter“ brandmarkten, zweitens die Torheit und den Unsinn der Götterlehre und Göttergeschichten ans Licht stellten, und drittens den Ursprung derselben aufdeckten. Sie zeigten, dem Euhemerus folgend, daß die vermeintlichen Götter nichts anderes als Menschen seien, oder sie wiesen nach, daß Alles eitel Fabel und Betrug, nicht selten aber eigensüchtiger Priesterbetrug sei. Witz und Ironie, aber auch kraftvollen Abscheu haben sie dabei zum Ausdruck gebracht. Man weiß freilich nicht, wieviel davon ihr geistiges Eigentum ist; denn, wie bemerkt, die cynischen Philosophen waren ihnen hier vorangegangen, und Ver-

¹⁾ Tertull., Apol. 42: „Es schmelzen, klagt ihr, die Tempelsteuern täglich mehr zusammen; wie wenige zahlen noch ihre Gebühren!“ Cf. Arnob. I, 24.

²⁾ Jener häusliche Aberglaube schien ihnen wohl zu unbedeutend, oder sie rechneten darauf, daß er von selbst dem Sturz des öffentlichen folgen werde. Dabei hatten sie sich allerdings verrechnet. — In der Apostelgeschichte ist uns eine Szene (aus Ephesus) berichtet, die man hierher ziehen kann. Auf die Predigt des Paulus hin bringen Erweckte die Zauberbücher, die sie zu Hause hatten, und verbrennen sie (Act. 19, 19). Die Szene hat aber wenige Parallelen in der althechristlichen Litteratur.

spottungen der Götter waren so billig wie Brombeeren. Es ist daher auch nicht nötig, sie durch Anführung einzelner Stellen zu illustrieren. Die Durchsicht der wenig umfangreichen Apologie des Aristides genügt bereits, um sich ein Bild von dieser Polemik zu verschaffen; auch die pseudojustinische *Oratio ad Graecos* mag man nachlesen, vor allem aber die betreffenden Abschnitte in Tertullians *Apologeticus*.

Die Pflicht, sich von aller Befleckung mit dem Polytheismus rein zu erhalten, galt als die oberste Christenpflicht, die allen anderen voranging. Sie galt als die negative Seite der Bekenntnispflicht, und es ist mit „der Sünde des Götzendienstes“ in den christlichen Gemeinden strenger genommen worden als mit irgend einer anderen Sünde.¹⁾ Daß auch für diese Sünde Vergebung gesendet werden kann, zu dieser Anerkennung hat sich die Kirche sehr schwer und spät entschlossen, erst unter dem Druck der furchtbaren Folgen des decianischen Sturmes (also nach dem Jahre 250).²⁾ Das ist wohl verständlich; denn die Exklusivität war die Bedingung der Existenz der Kirche. Kapitulierte sie an irgend einem Punkte mit dem Polytheismus, so war es um ihre Eigenart geschehen. So stand es wenigstens bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts. Von da an konnte sie minder ängstlich sein; denn nun war das Kircheninstitut so mächtig gewachsen und Lehre, Kultus und Verfassung hatten sich so eigentümlich entwickelt, daß sie eine scharf umrissene Größe *sui generis* blieb, auch wenn sie, wissend oder unwissend, dem verkappten Polytheismus entgegenkam, oder sich nachsichtiger gegen ihn erwies.

Wie aber die Bekenntnispflicht die Pflicht, sich zum Bekenntnis zu drängen oder gar sich selbst zu denunzieren, nicht einschloß³⁾ (im Brief der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelium wird sogar ausdrücklich dagegen protestiert, und die montanistische Martyriumssucht⁴⁾ wird auch sonst gerügt⁵⁾), so schloß der

¹⁾ S. Tertull., *de idolol.* 1: „*Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa indicii idololatria.*“ Tertullian sucht in dem ersten Kapitel dieser Schrift zu zeigen, daß alle Hauptsünden im Götzendienst stecken, Ehebruch, Mord, usw.

²⁾ Vorher ist es nur Tertullian in seinem Kampf gegen die kirchliche laxen Behandlung der Fleischessünden aufgedämmert, daß unter Umständen eine unter Foltern abgepreßte Verleugnung eine geringere Sünde ist als Hurerei und Ehebruch. Bei Cyprian findet sich dann ähnliches.

³⁾ Selbst die rechtzeitige Flucht war nach Matth. 10 gestattet; die Montanisten und Tertullian erlaubten sie nicht; s. die Schrift des letzteren „*de fuga in persecutione*“. Sehr besonnen hat hier Clemens gesprochen; s. Strom. IV, 10, 76 u. 77 u. VII, 11 u. 12.

⁴⁾ Die *Acta Perpetuae* erzählen es ohne Tadel, daß sich Saturus freiwillig als Christ gemeldet hat; aber diese Akten sind montanistisch.

⁵⁾ Etwas anderes war es, wenn sich die Christen in Scharen zum Tri-

Protest gegen den Polytheismus nicht die Verpflichtung ein, aus freien Stücken öffentlich gegen ihn zu protestieren. Zwar solche Fälle, in denen ein Christ, als Zuschauer vor Gericht stehend, dem Konfessor Beifall ausdrückte und nun selbst gefaßt wurde, werden lobend erwähnt; der Geist hatte ihn erfaßt. Aber öffentliche Schmähungen gegen den Kaiser oder die Götzen wurden so wenig gebilligt wie Aufruhr, und gar die unprovizierte Beschimpfung oder das Herabstürzen der Götzenbilder wurde getadelt.¹⁾ Hin und her muß dergleichen vorgekommen sein; denn im 60. Kanon von Elvira heißt es: „Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenitur sub apostolis umquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum.“

(2) Um den Polytheismus wirksam zu bekämpfen, durfte man vor den Philosophen, auch vor den angesehensten, nicht Halt machen; denn sie alle standen irgendwie mit dem Götzendienst in Verbindung. Aber an diesem Punkte gingen doch die Apologeten in ihrer Polemik stark auseinander. Daß kein Philosoph die Wahrheit rein und ganz gefunden habe, darüber zwar waren sie alle einig, ferner auch darüber, daß keiner von ihnen imstande gewesen ist, das Wahre, was er gefunden hat, sicher zu beweisen und allgemein zu verbreiten. Aber die einen ließen es bei diesen starken Vorbehalten bewenden und freuten sich im übrigen an der Übereinstimmung des Christentums mit der Philosophie, lobten wohl auch die Philosophen um ihrer sittlichen Absichten und ihrer tiefen Gedanken willen, so z. B. Justin; ja die alexandrinischen christlichen Lehrer haben sogar in der hellenischen Philosophie die Parallelerscheinung zum jüdischen Gesetz erkannt.²⁾ Allein andere wollten von keinem Philosophen und keiner Philosophie etwas wissen und meinten der Mission des Evangeliums am besten dadurch dienen zu können, daß sie jene wie diese gröblich verlästerten. Tatian hat darin Unglaubliches geleistet und sich empörender Ungerechtigkeit schuldig gemacht; aber Theophilus gibt

bunal drängten, um den Richter zu nötigen, entweder alle zu töten oder keinen; s. Tertull. ad Scapul. 5: Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt. tum ille paucis duci iussis reliquis ait: *ὦ θεῖοι, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνούς ἢ βρόχους ἔχετε.*

¹⁾ Doch gab es auch einige Christen, die darüber frohlockten; in einigen, freilich späten Martyrien prägt sich das aus. Mit Beifall berichtet Eusebius (de mart. Palaest. 2) das Vorgehen des Märtyrers Romanus, der, als er in Antiochien — die diokletianische Verfolgung war eben angebrochen — einen Festzug von Männern, Frauen und Kindern zu den Götzenbildern gehen sah, sie durch laute Warnungen zurückzuhalten suchte.

²⁾ S. meine Rede „Sokrates und die alte Kirche“, 1900.

ihm wenig nach, und auch Tertullian, obgleich er doch der Stoa soviel verdankt, kommt dem Tatian ziemlich nahe. Diese Apologeten täuschten sich aber, wenn sie meinten, durch ihre Verunglimpfungen viel zu erreichen. Soviel wir zu urteilen vermögen, hat nicht die Methode jener Extremen, sondern die des Justin, Clemens und Origenes auf die gebildete griechische Welt Eindruck gemacht. Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch jene ihr Publikum hatten. Die meisten Menschen denken überhaupt nicht oder sie denken in den rohesten Kontrasten. Auf solche Leute konnten die Schmähreden Tatians wohl Eindruck machen, und ferner, man kann weder bei ihm noch bei Tertullian verkennen, daß sie ehrlich waren, nicht bloße Kalumniatoren. Wo sie noch irgendwelche Spuren von Polytheismus fanden, da empörte sich ihr ganzer sittlicher Sinn, da waren sie überzeugt, daß nichts Gutes vorhanden sein könne, da glaubten sie jeder Verleumdung, welche eine schlechte Litteratur ihnen zutrug. Spuren des Polytheismus waren aber bei allen Philosophen, auch den sublimsten, immer noch zu finden. Hatte doch selbst Sokrates die Anordnung getroffen, man solle dem Askulap nach seinem Tode einen Hahn schlachten! Das war eine bittere Anekdote für alle die, welche in Sokrates gerne einen Heros der Wahrheit sahen, aber überzeugte Monotheisten waren. Auch den Sokrates mußte man also bekämpfen!

(3) Praktisch vielleicht noch von größerer Wichtigkeit als der Kampf gegen die Götterwelt und den Götzendienst war der Kampf gegen die Menschenvergötterung. Dieser Kampf, der seine Spitze in der radikalen Verwerfung des Kaiserkultus hatte, bedeutete zugleich den entschlossenen Protest gegen die Vermischung von Religion und Patriotismus, also gegen jenen Staatskultus, in welchem der Staat (seine Repräsentation im Kaiser) selbst Gegenstand des Kultus war. Ein Hauptzweck und ein Haupterfolg der christlichen Religion ist es gewesen, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der Anbetung Gottes und der Ehrfurcht gegen den Staat und seine Leiter. Das Christentum hat die politische Religion entwurzelt.

Der Kaiserkultus hat eine doppelte Gestalt. Er ist in beiden keine griechisch-römische, sondern eine orientalische Erscheinung, die sich jedoch ohne Schwierigkeit den „*caeremoniae Romanae*“ einfügte, nachdem das Reich kaiserlich geworden war — Kultus der verstorbenen Kaiser und Kultus des lebenden Kaisers (Verehrung des Kaiserbildes). Jener Kultus hatte von Anfang an seinen Hauptsitz in Rom selbst und wurde als der wichtigste Teil der staatlichen Religion in die Provinzen getragen, dieser ist in den östlichen Provinzen entstanden, ist aber schon im 1. Jahr-

hundert von Gajus und Domitian rezipiert worden und wurde im 2. Jahrhundert (als Verehrung des Kaiserbildes) ganz geläufig. Die Verweigerung beider Kulte fiel sowohl unter das Verbrechen des Sacrilegiums wie der Majestas. Die Repression des Staats gegen das Christentum ist fast ausschließlich an diesem Punkte erfolgt, da der Staat ihm die Nachsicht hier nicht gewährte, die er dem Judentum zubilligte. Hätten sich die Christen nur gegen den Olymp gekehrt, aber einen Kompromiß mit dem Kaiserkultus gefunden, so wären sie höchst wahrscheinlich ganz unbehelligt geblieben — Tertullian sagt das im Apologeticus mit dürren Worten. Auch sind fast alle Konflikte einzelner Christen mit den Ordnungen des Staats im Prozeß auf die Majestas hinausgeführt worden.

Die Christen verwarfen den Kaiserkult in jeder Form (bis in das Leben des Tages hinein, auch die Schwüre und die Redensarten, die den Kaiser als ein übermenschliches Wesen erscheinen ließen) und rechneten ihn ohne Schwanken zum Götzendienst. Sie deckten sich dabei gegen den Vorwurf der Respektlosigkeit und Untreue durch den Hinweis auf ihre Gebete für den Kaiser und den Staat.¹⁾ Diese Gebete sind in der Tat von Anfang an eine feste Einrichtung im christlichen Gottesdienst gewesen²⁾, und allgemein bezog man das Wort Christi: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“, nicht nur auf den Gehorsam und die pünktliche Steuerzahlung, sondern auch auf die Fürbitten. Selbst die schärfste Kritik, welche einzelne christliche Lehrer am Wesen des römischen Staats und des Kaisertums übten, hat sie niemals bestimmt, die Fürbitte zu unterlassen oder von ihr abzumachen. Daß der Kaiser als „a deo secundus ante omnes et super omnes deos“ bei den Christen galt (Tertull., Apol. 30), wird durch zahlreiche Stellen bestätigt, in denen gleich nach Gott der Kaiser genannt wird.³⁾ In der Tat, die Christen durften sagen,

1) Vgl. die bekannten neutestamentlichen Stellen, die apostolischen Väter und die Apologeten. Den Inhalt der Fürbitte, wie sie in Karthago lautete, gibt uns Tertullian im Apolog. an (c. 39: „oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis“. c. 30: „precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus: vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris vota sunt [a deo oramus]“).

2) Der Ursprung fällt in die allerfrüheste Zeit; wir kennen die Erwägungen nicht, die zu der Einrichtung geführt haben.

3) Die Hochschätzung des Kaisers als *secundi a deo* berührt aber die Überzeugung nicht (wenigstens bei Tertullian nicht), daß Kaiser niemals Christen sein können; s. Apol. 21: „Et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent

daß sie es an Loyalität nicht fehlen ließen in der Theorie und in der Praxis. Sie haben es gelehrt und in die Weltgeschichte eingeführt, daß die Anbetung der Gottheit und die Ehrerbietung gegenüber dem Herrscher etwas ganz Verschiedenes ist und daß Anbetung des Monarchen ein verabscheuungswürdiges und erniedrigendes Verbrechen ist; aber sie haben dabei den Gehorsam gegen die Obrigkeit streng eingeschärft.

Die Haltung der Kirche im 3. Jahrhundert hat sich in diesem Punkte im allgemeinen nicht verändert¹⁾: es blieb bei der scharfen Ablehnung der Menschenvergötterung in Form des Kaiserkultus; aber an einem anderen Punkte drang langsam, aber mit elementarer Gewalt die Menschenvergötterung doch ein — bei der Verehrung der Apostel und Märtyrer. Schon in den um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert geschriebenen apokryphen Apostelgeschichten erscheinen die Apostel wie Halbgötter; ja bereits um das Jahr 160 befürchten die Heiden in Smyrna, die Christen würden den gemarterten Polykarp göttlich verehren, spottet Lucian, der Schwindler Peregrinus mit seinem billigen Martyrium gelte bei ihnen als ein Gott. Befürchtungen und Spott waren damals wohl noch unbegründet, aber drei Menschenalter später waren sie es nicht mehr, und gegen das Ende des 3. Jahrhunderts gab es bereits zahlreiche Kapellen, die Aposteln, Patriarchen und Märtyrern — auch Erzengeln — geweiht waren, schlief man mit Vorliebe bei den Gräbern der Heiligen und hatte einen Heiligenkultus ausgebildet, der lokal sehr verschieden gestaltet war und das bequeme Mittel bot, alte Kulte, die in der Bevölkerung beliebt waren, zu konservieren. Theoretisch ist im 3. Jahrhundert die Grenze zwischen der Anbetung Gottes und jenem Nothelfer- und Fürbitter-Kultus wohl noch scharf gezogen worden, auch läßt sich eine christliche Wurzel dieses Kultus nicht verkennen (die Gemeinschaft der Heiligen) — aber praktisch verwischen sich erfahrungsgemäß die Grenzen unter solchen Umständen stets. Am Ende des 3. Jahrhunderts war die christliche Religion trotz ihres Monotheismus eine in Heiligen, Engeln, Nothelfern, wundertätigen Reliquien u. s. w. ganz besonders starke Religion, die es darin mit jedem anderen Kult aufzunehmen ver-

esse Caesares.“ Sechzig Jahre später dachte man im Orient darüber anders. Nicht nur erzählte man sich in weiten Kreisen, Alexander Severus und Philippus seien heimliche Christen gewesen, sondern sogar ein so hervorragender Lehrer wie Dionysius Alex. glaubt diese Legende und nimmt keinen Anstoß an ihr.

¹⁾ Dionysius Alex. hat allerdings auf Gallienus, der den Christen freundlich war, Jesaj. 43, 19 angewendet (bei Euseb., h. e. VII, 23), aber das ist Rhetorik.

mochte. Porphyrius (der Heide bei Macarius Magnes), IV, 21 hat das wohl erkannt. Er schreibt: „Wenn ihr nun behauptet, daß Engel bei Gott stehen, die dem Leiden und Tod nicht unterworfen und unvergänglich seien in ihrer Natur, welche wir Götter nennen, da sie der Göttlichkeit nahe stehen: was ist dann, den Namen betreffend, der strittige Punkt? Oder sollen wir es nur für eine Verschiedenheit der Benennungen halten? Mag nun also jemand diese Götter oder Engel nennen — die Namen sind überhaupt gleichgültig: eine und dieselbe Göttin heißt z. B. Athena und Minerva und führt bei den Ägyptern und Syrern wieder andere Namen —, so macht das keinen großen Unterschied, da ja ihre göttliche Natur bezeugt ist, auch bei euch durch Matth. 22, 29. 31.“¹⁾

(4) Der Krieg gegen den Polytheismus wurde ferner durch radikale Bekämpfung des Theaters und aller Spiele geführt. Wer erwägt, was sie im antiken Leben bedeuteten und wie innig sie mit dem Götzendienst zusammenhingen²⁾, weiß, was die Polemik

¹⁾ Porphyrius fährt fort, — indem er sich gegen die billige Kritik der Christen an dem Götzdienst (s. o.) richtet: „Wenn demnach zugestanden wird, daß die Engel teilhaben an göttlicher Natur, so glauben andererseits die, welche den Göttern die geziemende Verehrung erweisen, nicht, daß der Gott aus dem Holz, Stein oder Erz bestehe, aus welchem das Götterbild gearbeitet ist, und meinen nicht, wenn irgend ein Stück von dem Bilde abgebrochen ist, daß damit etwas von der Macht des betreffenden Gottes genommen sei. Denn um der Erinnerung willen wurden Götterbilder und Tempel von den Alten aufgestellt, damit die, welche hinzugingen, dadurch des Gottes gedächten, oder damit sie, feiernd von der Arbeit und rein von anderen Dingen, Gelübde und Gebete an ihn richteten, und von ihm ein jeder das erbäte, dessen er bedarf. Denn wenn jemand das Bild eines Freundes anfertigen läßt, so glaubt er doch nicht, daß der Freund sich auf dem Bilde befände oder daß seine Glieder in Wirklichkeit durch die Teile des Gemäldes eingeschlossen würden, sondern er meint vielmehr, daß die Ehre, welche er dem Freunde zollt, in dem Bilde ihren Ausdruck finde. Die Opfer aber, die man den Göttern darbringt, bringen ihnen nicht Ehren, sondern sie sollen die Bezeugung des guten Willens ihrer Verehrer sein und davon, daß sich diese ihnen gegenüber nicht undankbar verhalten.“ Die Mehrzahl der Christen dachte über diesen Punkt schwerlich mehr so rein und spirituell wie dieser „Götzendiener“.

²⁾ Tertull., de spect. 4: „Quid erit summum ac praecipuum, in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria? . . . Igitur si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praeiudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata, scil. per idololatriam. commemorabimus origines singulorum, quibus incunabulis in saeculo adoleverint, exinde titulos quorundam, quibus nominibus nuncupentur, exinde apparatus, quibus superstitionibus instruantur, tum loca, quibus praesidibus dicantur, tum artes, quibus auctoribus deputentur. si quid ex his non ad idolum pertinuerit, id neque ad idololatriam neque ad nostram eierationem pertinebit.“ Novatian, de spect. 2: „Quando id quod in honore

gegen sie sagen wollte. Darf man doch behaupten, daß sie für Unzählige die andere Hälfte des Lebens waren neben der mühsamen Arbeit des Tages: „panis et circenses“. In den christlichen Gemeinden war es verboten, Schauspieler oder Gladiator zu sein, die Schauspielkunst zu lehren¹⁾ und die Schauspiele zu besuchen.²⁾ Die erste scharfe Polemik findet sich bei Tatian in der Oratio³⁾; es folgen andere, sodann die Traktate Tertullians und Pseudocyprians (Novatians) „de spectaculis“ und die Ausführungen des Lactantius.⁴⁾ Daß die Verbote nicht überall respek-

alicuius idoli ab ethnicis agitur (scil. die Schauspiele) a fidelibus christianis spectaculo frequentatur, et idololatria gentilis asseritur et in contumeliam dei religio vera et divina calcatur.“

¹⁾ S. Cyprian, ep. 2.

²⁾ Minucius Felix 12: „Vos vero suspensi interim atque solliciti honestis voluptatibus abstinete, non spectacula visitis, non pompis interestis, convivia publica absque vobis, sacra certamina.“

³⁾ Orat. 22. 23.

⁴⁾ Instit. VI, 20. 21; s. auch Arnob. IV, 35f. — Mit den Schauspielen war auch die Beteiligung an öffentlichen Festfeiern, die immer mit Polytheistischem verbunden waren, verboten; s. den 7. Kanon von Ancyra: *Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἔθνικῇ, ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἔθνικοις, ἰδια βρώματα ἐπιχομιζόμενων καὶ γαγόντων, ἔδοξε διεταγῆναι ὑποπεσόντας δεχθῆναι*. Vor allem kommt hier Tertull. de idol. 13—16 in Betracht. Alle öffentlichen Feste sind zu vermeiden; denn man macht sie entweder aus Vergnügungssucht oder aus Furcht mit. „Wenn wir uns mit der Welt freuen, so ist zu befürchten, daß wir auch mit der Welt trauern werden.“ Man sieht freilich auch hier, daß Tertullian bereits zu einer Minorität gehört; die Mehrzahl der Christen in Karthago sah in der Beteiligung an öffentlichen und privaten Feiern nichts Schlimmes, ja hielt es für ein gefährliches Frondieren, sich ihnen zu entziehen. „Eure Werke sollen leuchten“, ruft Tertullian klagend aus, „jetzt aber strahlen unsere Läden und Türen von Licht. Bereits findet man bei den Heiden mehr Türen unbeleuchtet und unbekrönt als bei den Christen. Welcher Ansicht bist du betreffs dieses Falles? Soll es eine Ehrenbezeugung für ein Idol sein, so ist es unzweifelhaft, daß ein Idol ehren Idololatrie ist; geschieht es aber eines Menschen wegen, so erinnern wir uns, daß alle Idololatrie eines Menschen wegen geschieht; denn alle Idololatrie ist Menschenverehrung (die Götter der Heiden sind früher Menschen gewesen).“ „Es ist mir bekannt, wie ein christlicher Mitbruder durch eine Vision noch in derselben Nacht schwer dafür gezüchtigt wurde, daß seine Sklaven bei Gelegenheit einer plötzlich ausgerufenen öffentlichen Freudenbezeugung die Haustür mit Kränzen geschmückt hatten.“ Nur ganz bestimmte Familienfeste, wie die Anlegung der toga virilis, Verlobungen, Hochzeiten, Namens-tage, nimmt Tertullian aus, da sie nicht notwendig mit Götzendienst befleckt seien und das Gebot, kein Tagewähler zu sein, hier nicht zutrifft. „Man darf sich auch zu solchen Festen einladen lassen, nur darf der Titel der geforderten Aufmerksamkeit nicht lauten „Zur Teilnahme am Opfer“, und muß ich soviel tun dürfen als mir beliebt. Weil der Satan die Welt einmal so ganz in die Idololatrie verstrickt hat, so wird es erlaubt sein müssen, bei gewissen Vergnügungen zugegen zu sein, wenn wir dabei gegen einen Menschen, nicht gegen ein Idol, Verbindlichkeiten abmachen.“

tiert wurden, zeigen eben diese Schriften.¹⁾ Die Lust war fast unbezwinglich; muß doch Tertullian auf das Schauspiel im Jenseits vertrösten, um den der Spiele beraubten Christen einen Ersatz zu gewähren.²⁾ Aber erfolglos war der Kampf gegen sie keineswegs, vielmehr erfolgreicher als auf anderen Gebieten. Als Konstantin die Kirche privilegierte, war die Sache so weit gediehen, daß der Staat sofort Maßregeln ergriff, die Schauspiele zu beschneiden und einzuschränken.³⁾

(5) Auch gegen den Luxus, sofern er zum Teil mit dem Polytheismus verbunden war, sicher aber eiteln und heidnischen Sinn offenbarte, wurde scharf polemisiert; man vergleiche den Pädagog des Clemens und Tertullians Schriften „de cultu feminarum“. Daß das auf Luxus verwendete Geld besser im Dienst der Armenpflege angewendet werde, wurde stets eingeschärft.

(6) In Bezug auf die Frage, wie weit man auf die Sitten, Gewohnheiten und das Berufsleben des Tages eingehen könne, ohne Christus zu verleugnen und sich mit dem Götzendienst zu beflecken, hat es schon im apostolischen Zeitalter Strenge und Laxe, Gebundene und Freie gegeben. In jener Zeit scheint aber nur erst die Frage nach dem Götzenopferfleisch-Essen bez. ob man an den Mahlzeiten der Ungläubigen teilnehmen könne, brennend geworden zu sein. Die große Mehrzahl der Christen gehörte damals noch den untersten Ständen an, hatte keine Repräsentationspflichten und bestand aus Handwerkern niederer Ordnung, Tagelöhnern, deren einfaches Tagewerk sie kaum in irgend eine Beziehung zum öffentlichen Leben und darum auch in keinen Konflikt brachte. Bald aber wurde es anders, und nun strömte ein Heer von schweren und bitteren Fragen auf die Gemeinden ein. Auch die Laxeren wollten nichts tun, was dem göttlichen Willen zuwider lief; auch sie hatten ihren Schriftbeweis bei der Hand und Ableitungen aus dem christlichen Grundprinzip. „Fliehet aus einer Stadt in die andere“, so lautet das Gebot,

¹⁾ Novatian, de spect. 1: „Quoniam non desunt vitiorum assertores blandi et indulgentes patroni qui praestant vitiis auctoritatem et quod est deterius censuram scripturarum caelestium in advocationem criminum convertunt, quasi sine culpa innocens spectaculorum ad remissionem animi appetatur voluptas — nam et eo usque enervatus est ecclesiasticae disciplinae vigor et ita omni languore vitiorum praecipitatur in peius ut non iam vitiis excusatio sed auctoritas detur —, placuit paucis vos non nunc instruere [scil. de spectaculis], sed instructos admonere.“

²⁾ De spect. 30 mit dem Schluß: „Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? credo, circo et utraque cavea et omni stadio gratiora.“

³⁾ Gegen die Glücksspiele s. den Traktat Pseudocyprians (Victors) adversus aleatores und manche verwandte Stellen in anderen Schriften.

sagten sie, wenn sie vorsichtig der Verfolgung auswichen. „Ich habe Macht über alles“, „Man muß allen alles werden“, sprachen sie mit dem Apostel. Selbst den Besuch der Schauspiele wußten sie aus der Bibel zu verteidigen. Novatian (de spect. 2) führt klagend ihre Reden an: „Ubi scripta sunt ista? ubi prohibita? alioquin et auriga est Helias et ante arcam David ipse saltavit. nabla cynaras aera tympana tibias citharas choros legimus. apostolus quoque dimicans caestus et colluctationis nostrae adversus spiritalia nequitiae proponit certamen. rursus cum de stadio sumit exempla, coronae quoque collocat praemia. cur ergo homini christiano fideli non liceat spectare quod licuit divinis litteris scribere?“

Diese Verteidigung des Besuchs der Schauspiele klingt fast frivol; aber es gab viel ernstere Konflikte; mit innerer Bewegung verfolgt man sie.

Schon die Beteiligung an den Festen und geselligen Vereinigungen brachte sie in reichem Maße, aber vor allem führte der tägliche Beruf in sie hinein. Kann der Christ überhaupt einen Beruf in der Welt haben, ohne sich mit dem Götzendienste zu beflecken? Die Strengen verboten zwar kaum einen einzigen Beruf prinzipiell, aber schränkten die Betätigung in ihm so ein, daß die Einschränkung einem Verbote nahe kam. Tertullian geht in der Schrift „de idololatria“ eine Reihe von Berufen durch. Das Ergebnis ist fast immer dies, daß man den Beruf besser läßt oder ihn jeden Augenblick preiszugeben bereit ist, und auf die Einwendung „Ich habe nichts zu leben“, erfolgt die Antwort: „Der Christ darf sich nicht vor dem Hunger fürchten“.¹⁾

Allem zuvor verbietet Tertullian das Verfertigen von Götzenbildern (c. 4ff.) — das ist verständlich; aber doch gab es christliche Handwerker, die keine andere Kunst verstanden und die sich mit dem Spruch (I Kor. 7, 20) zu decken versuchten: „Wie jeder gefunden wird, so soll er bleiben“. Sie verwiesen auch darauf, daß Moses in der Wüste eine Schlange hat anfertigen lassen. Man sieht aus Tertullians Klagen deutlich, daß die Majorität in der Kirche ihnen gegenüber die Augen zudrückte: „Von den Idolen weg gehen Christen zur Kirche; sie kommen aus der Werkstätte des bösen Feindes zum Hause Gottes; sie heben ihre Hände, die Schöpfer von Götzenbildern sind, zu Gott

¹⁾ S. vor allem die herben Ausführungen in c. 12 unter Berufung auf evangelische Stellen. Die Ausführung schließt: „Nemo eorum, quos dominus allegit, Non habeo, dixit, quo vivam. Fides famem non timet. Scit etiam famem non minus sibi contemnendam propter deum quam omne mortis genus; didicit non respicere vitam, quanto magis victum? Quotusquisque haec adimplevit? sed quae penes homines difficilia, penes deum facilia.“

dem Vater; sie bringen sie mit dem Leibe des Herrn in Berührung, nachdem sie den Dämonen Leiber verliehen haben. Und das ist noch nicht Alles! Es ist ihnen noch nicht genug, daß sie beflecken, was sie aus den Händen anderer empfangen; nein, sie reichen auch andern noch dar, was durch sie befleckt worden ist! Werden doch Verfertiger von Götzenbildern in den geistlichen Stand aufgenommen!“

Im Gegensatz zu diesen Laxen verbietet Tertullian nicht nur die Anfertigung von Bildern und Statuen, sondern auch die Anfertigung aller Dinge, die auch nur mittelbar zum Götzendienst gebraucht werden. Die Zimmerleute, Stukkaturarbeiter, Tischler, Dachdecker, Blattgoldschläger, Maler, Bronzearbeiter, Graveure — sie alle dürfen schlechterdings nichts anfertigen, was zum Tempeldienst nötig ist, und sich an keiner Arbeit für ihn (z. B. keinen Ausbesserungen) beteiligen (c. 8).

Die Profession von Astrologen und Magiern auszuüben ist ebenfalls verboten — die Magier mußten ja „auf einem anderen Weg“ in ihre Heimat zurückkehren (c. 9). Auch Schullehrer und Lehrer der Wissenschaften kann der Christ nicht sein; denn sie kommen vielfach mit der Idololatrie in Berührung. Sie müssen die Kenntnis der heidnischen Götter verbreiten, ihre Namen, Abstammung, Mythen angeben, ihre Feste und Feiertage beobachten, „weil sie nämlich an denselben ihre Honorare zusammenrechnen“. Das erste Schulgeld der neuen Schüler widmet der Lehrer der Minerva. Ist die Befleckung mit dem Götzendienst darum geringer, weil sie in diesem Fall noch etwas einbringt? Aber wenn man die heidnischen Wissenschaft nicht lehren darf, darf man sie dann lernen? Hier ist Tertullian zur Nachsicht bereit; denn „wie können wir die weltlichen Studien verwerfen, ohne welche doch die religiösen nicht bestehen können?“ Ein bemerkenswerter Satz (c. 10).

Es folgt der Handel. Tertullian ist sehr geneigt, ihn ganz zu verbieten¹⁾; denn der Handel entstammt der Habsucht und ist mit der Idololatrie verknüpft, wenn auch nicht mit der direkten. Er schafft — das genügt — die Mittel für den Tempeldienst. „Mögen immerhin dieselben Waren, ich meine der Weihrauch und die übrigen ausländischen Waren, die zu Götzenopfern gehören, den Leuten auch zu medizinischen Salben und vor allem auch uns Christen zur Ausstattung bei Begräbnissen dienen, du stehst aber ganz sicher als ein Beförderer des Götzendienstes da, wenn

¹⁾ Tertullian steht damit ziemlich allein; selbst von einem Manne wie Irenäus wissen wir, daß er gegen den Handel der Christen nichts einzuwenden hatte, s. IV, 30, 1.

Aufzüge, Gottesdienste und Opfer für die Idole infolge von Gefahren, Verlusten, Unglücksfällen, Plänen, Gesprächen oder Geschäftsunternehmungen veranstaltet werden.“ „Mit welcher Stirn kann ein christlicher Spezereihändler, wenn er an den Tempeln vorbeigeht, den Qualm der dampfenden Altäre verabscheuen und von sich wegblasen, da er sie selber damit versorgt hat?“ (c. 11).

Kann der Christ Beamter sein? Joseph und Daniel waren es und haben sich vom Götzendienst frei gehalten, sagen die Freieren. Tertullian ist nicht überzeugt. „Geben wir zu, daß es jemand gelingen könne, als Inhaber irgend einer Ehrenstelle mit dem bloßen Titel derselben aufzutreten, ohne zu opfern, ohne die Opfer durch seine Anwesenheit zu autorisieren, ohne Lieferung von Opfervieh zu vergeben, ohne die Abgabe für die Tempel an andere zu übertragen, ohne die Tempelsteuern zu verwalten, ohne selbst oder von Staatswegen Spiele zu veranstalten oder bei den veranstalteten zu präsidieren, ohne bei einer Feierlichkeit zu sprechen oder sie anzusagen, ja ohne auch nur zu schwören, ferner, was auch Handlungen der Amtsgewalt sind, er spreche ein Urteil über Leben und Tod oder die bürgerliche Ehre eines Menschen . . . und verurteile dabei nicht und gebe keine Strafverordnungen, er lasse niemanden fesseln, niemand einkerkern oder foltern: wenn das glaublich ist, dann könnte man nichts dagegen haben, daß der Christ Beamter sei.“ Dazu — die Abzeichen der Beamten hängen alle mit dem Götzendienst zusammen. „Wenn du der Pracht des Teufels abgeschworen hast, so wisse, es ist jedesmal Idololatrie, wenn du etwas von ihr anrührst“ (c. 17. 18).

Die Unmöglichkeit, daß der Christ Offizier sei, ist damit schon ausgesprochen. Kann er aber nicht Gemeiner sein und niedere Chargen bekleiden? Sie brauchen nicht zu opfern und haben mit Urteilen über Leben und Tod nichts zu tun. Indessen — es fügt sich nicht, unter dem Fahneneid Gottes und der Menschen, unter dem Feldzeichen Christi und des Teufels, im Lager des Lichts und in dem der Finsternis zu stehen, eine und dieselbe Seele kann nicht zweien verpflichtet sein, Christus und dem Teufel.“ Aber man beruft sich auf die israelitischen Krieger, auf Moses, auf Josua, auf die Soldaten, die zu Johannes kamen, auf den Hauptmann, der gläubig wurde. „Der Herr hat nachmals in der Entwaffnung des Petrus jedem Soldaten das Schwert abgeschnallt. Selbst im Frieden soll man es nicht führen“ (c. 19).

Es gibt noch vieles im Leben des Tages, was man ganz vermeiden muß. Alle Redensarten sind zu verbannen, in denen Götternamen vorkommen; man darf also nicht sagen „Beim Herkules“

oder „Medius Fidius“ oder ähnliche Beteuerungen aussprechen (c. 20). Auch soll man Schwüre bei den Götzen nicht aus Furcht (als Christ erkannt zu werden) schweigend auf sich nehmen.¹⁾ Jeder heidnische Segenswunsch ist abzulehnen; denn das heißt bei Gott verflucht werden. „Es verleugnet jeder, der bei irgend einer Angelegenheit sich verstellt und sich für einen Heiden halten läßt. Jede Verleugnung ist natürlich ein Götzendienst, sowie jeder Götzendienst eine Verleugnung, sei es in Worten, sei es in Werken“ (c. 21. 22). Aber auch der Eidschwur, den man sich bei Leihgeschäften von dem Gläubiger vorsagen läßt, um ihm Sicherheit zu bieten, ist eine Verleugnung, auch wenn man selbst nicht mit dem Munde geschworen hat (c. 23).

„Das sind die Klippen, Untiefen und Meerengen der Idololatrie, zwischen denen der Glaube hindurchsteuern muß, die Segel vom Hauche Gottes geschwellt“ — die große Mehrzahl der Christen dachte seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts darüber anders und führte ihr Schiff ohne diese Sorgen über die Fahrnisse.²⁾ Die grobe Idololatrie wurde verabscheut und streng bestraft, aber die feine, sofern es überhaupt eine solche war, wenigstens zu Tertullians Zeit nicht mehr viel beachtet. Tertullian selbst übrigens rühmt im *Apologeticus*, da es ihm hier so paßt, gegenüber dem Vorwurf der sträflichen Isolierung der Christen: „Wir treiben Schifffahrt und tun Kriegsdienste mit euch zusammen und sind im Ackerbau und Handel beschäftigt“ (c. 42). Auch bemerkt er triumphierend, daß die Christen überall zu finden seien, auch in allen Staatsstellen und im Heere, selbst im Senat. „Nur die Tempel haben wir euch überlassen.“ So war es; die Tatsachen lehren uns, daß Christen in allen Berufen zu finden waren³⁾ und daß Konflikte, die aus dem Berufe entsprangen, im ganzen (mit Ausnahme des Soldatenberufs, s. darüber später) sehr selten gewesen sein müssen. Auch die herbe Kritik am Staat als solchem und am Rechtsleben, wie sie Tatian, Tertullian und Hippolyt, bez. auch (von anderen Prämissen frei-

¹⁾ „Ich kenne einen Christen, der, als ihm auf der Straße im Streit zugerufen wurde: Juppiters Zorn möge dich treffen“, antwortete: „Nein dich.“ Hier ist nach Tertullian nicht nur die Verwünschung unerlaubt, sondern vor allem die Anerkennung Juppiters.

²⁾ Man lese das II. und III. Buch des Pädag. des Clemens; er gehört gewiß nicht zu den „Laxen“, aber so weit wie Tertullian geht er längst nicht.

³⁾ Doch — bemerkt Tertull., *Apol.* 43 witzig — „beklagen können sich mit Grund über die Nutzlosigkeit der Christen die Kuppler, die Gelegenheitsmacher, die Meuchelmörder, Giftmischer und Zauberer, ebenso die Opferbeschauer, Wahrsager und Sterndeuter“. Schon in der Apostelgeschichte (c. 19) wird erzählt, daß sich in Ephesus die Handwerker, welche vom Kult der Diana lebten, durch die Christen beeinträchtigt fühlten.

lich) Origenes geübt haben, ist selten ins Praktische übersetzt worden.¹⁾ Mochte man gegen den wirklichen Staat das Reich Christi oder den stoischen Weltstaat oder einen platonischen Staat der christlichen Philosophen als die höchste gottgewollte Verbindung ausspielen — das Leben, wenigstens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, blieb davon unberührt; der Pädagog des Clemens gibt bereits Anweisungen, wie man sich „christlich“ in der Welt einzurichten habe. Am Ende unserer Periode war der Hof, die Beamtenschaft, das Heer von Christen angefüllt.

¹⁾ Doch sagt Cäcilius bei Minucius Felix von den Christen (c. 8): „natio in publico muta, in angulis garrula“ . . . „honores et purpuras despiciunt“. Tatian, Orat. 11: βασιλεύειν οὐ θέλω, πλουτεῖν οὐ βούλομαι, τὴν στρατηγίαν παρῆναι . . . δοξομανίας ἀπήλλαγμαi. Speratus (Martyr. Scilit.): „Ego imperium huius saeculi non cognosco.“ Tertullian, Apolog. 46: „Christianus nec aedilitatem affectat.“ Kritik der römischen Gesetze l. c. c. 4—6. Zum Vorwurf der „infructuositas in negotiis“ s. Tertull., de pallio 5 [was hier vom Pallium gesagt ist, gilt vom Christen]: „Ego, inquit, nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo, nihil officio advigilo, nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria observo, canales non odor, cancellos non adoro, subsellia non contundo, iura non conturbo, causas non elatro, non iudico, non milito, non regno, secessi de populo. in me unicum negotium mihi est; nisi aliud non curo quam ne curem. vita meliore magis in secessu fruire quam in promptu. sed ignavam infamabis. scilicet patriae et imperio reique vivendum est. erat olim ista sententia. nemo alii nascitur moriturus sibi. certe cum ad Epicuros et Zenones ventum est, sapientes vocas totum quietis magisterium, qui eam summae atque unicae voluptatis nomine consecraverunt.“ S. auch das Folgende. Apol. 38 f.: „nec ulla magis res aliena quam publica“ . . . „unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum“. Kein Heimatsgefühl bei den Christen; s. Diognet. 5, 5: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίαις, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχονσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη. Clemens, Paed. III, 8, 41: πατρίδα ἐπὶ γῆν οὐκ ἔχομεν. Celsus sagt (bei Origenes VIII, 68) wohl nicht grundlos seinem christlichen Gegner: „Wenn alle so handeln würden wie du, so wäre der König bald allein und vereinsamt, und es würden die Dinge auf Erden in Kürze in die Hände der wildesten und scheußlichsten Barbaren geraten.“ Im folgenden weist er darauf hin, daß das Christentum unter solchen Umständen gar nicht existieren würde, daß also das römische Reich es trägt. Die Christen sagten umgekehrt: Wir stützen allein das Reich.

Zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert (die Grenze mag c. 180 liegen) bestand ein großer Unterschied. In jenem erschienen die Christen größtenteils als eine lichtscheue, vom öffentlichen Leben zurückgezogene, unzüchtige und ruchlose Bande und hielten sich wirklich vom Leben fern, in diesem sah das Heidentum im Christentum erschreckt einen Gegner, der ihm auf allen Gebieten, dem religiösen, politischen und sozialen, öffentlich und machtvoll entgegentrat. Die Lehre war bereits ebenso bekannt wie der Kultus, die Disziplin und die Verfassung, und wie sich seit der Zeit des Gallienus überall christliche Basiliken erhoben neben den alten Tempeln, so waren in allen Staatsämtern Christen. In Ansehung der staatlichen und gesellschaftlichen Stellung der Christenheit gehört die Zeit von c. 250 überhaupt mehr zum 4. Jahrhundert als zu der vorherliegenden Periode.

Aber daß man den groben und eigentlichen Götzendienst bis zuletzt bekämpfte, bedeutete etwas, bedeutete viel. Das Christentum hat hier nicht paktiert.¹⁾

Schlußbetrachtung.

Die volle Ausgestaltung des Christentums als synkretistische Religion.

Mit welch einem Reichtum und in welcher Fülle von Beziehungen stellt sich doch die christliche Religion schon in ihren frühesten Anfängen auf heidenchristlichem Boden dar! Und jeder Punkt scheint die Hauptsache, ja das Ganze zu sein. Sie ist die Predigt von dem *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ*, von seinem Sohne Jesus Christus, dem Herrn, und von der Auferstehung. Sie ist das Evangelium vom Heiland und von der Heilung. Sie ist das Evangelium der Liebe und Hülfeleistung. Sie ist die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernsts und der Heiligkeit. Sie ist die Religion der Autorität und des unbedingten Glaubens, und wiederum ist sie die Religion der Vernunft und der hellen Erkenntnisse; aber sie ist auch Mysterienreligion. Sie ist die Botschaft von der Entstehung eines ganz neuen Volkes, welches aber in der Verborgenheit vom Anfang der Dinge an bestanden hat. Sie ist die Religion eines heiligen Buches. Was nur immer als Religion gedacht werden kann, das hat sie, ja das ist sie.

Schon hierin zeigt sie sich als Synkretismus, aber sie offenbart einen Synkretismus besonderer Art: es ist der Synkretismus der Universalreligion. Aller Kräfte und aller Beziehungen hat sie sich bemächtigt und sie in ihren Dienst genommen; wie arm, wie dürftig, wie beschränkt nehmen sich die anderen Religionen im Reiche daneben aus! Und doch hat sie von vielen gelernt

¹⁾ Auch die christlichen Sekten wohl nur selten; in einigen Fällen hat der sublimierte Intellektualismus der Gnostiker und ihr pneumatisches Selbstgefühl mit allem äußeren Handeln auch die Berührung mit den Götzen für etwas Indifferentes, das öffentliche Bekenntnis für etwas Unnützes, ja für Selbstmord erklärt (s. die Polemik bei Iren. IV, 33, 9; Clemens, Strom. IV, 4, 16; Tertull., Scorpiace adv. Gnost.). Aber die Ketzerbestreiter haben die Gnostiker auch in solchen Fällen der prinzipiellen Verleugnung des Christenstandes gezogen, wo eine solche gar nicht vorlag (s. das über Herakleon oben S. 156 Bemerkte), und sie haben auch ihre freiere Stellung zum Götzenopferfleisch-Essen als Abfall bezeichnet.

und entlehnt, ohne es zu wissen, und sie wäre in dieser ihrer Fülle und Stärke nicht denkbar, wenn sie nicht Saft und Kraft auch aus ihnen gezogen hätte. Jene Religionen haben den Boden für sie gedüngt; auf dies Erdreich ist das neue Samenkorn gefallen, hat seine Wurzeln in dasselbe gesenkt und ist zum mächtigen Baume geworden. Was umschließt diese Religion nicht alles, und doch läßt sie sich noch immer auf einen ganz einfachen Ausdruck bringen, und ein Name umfaßt noch alles, der Name Jesu Christi!

Der Synkretismus dieser Religion zeigt sich auch in der Fähigkeit, die verschiedensten Völker in sich hineinzuziehen. Parther und Meder und Elamiter, Griechen und Barbaren. Sie spottet der Völkerschranken. Indem sie alle Elemente an sich gezogen hat, hat sie nur eines abgestreift, das jüdisch-nationale. Die Abstreifung dieses Elements bedeutete den Universalismus: denn die jüdische Religion, ihres Nationalismus entkleidet, war bereits universal, nur dieser hatte sie zwei Jahrhunderte hindurch noch in engen Grenzen gebannt gehalten. Und wie universal zeigt sie sich in Bezug auf die Anlagen und die Bildung der Menschen! Zeitgenosse des Hermas ist Valentin, beide sind Christen; Zeitgenosse des Clemens Alexandrinus ist Tertullian, beide sind kirchliche Lehrer; Zeitgenosse des h. Antonius ist Eusebius, beide dienen derselben Gemeinschaft.

Aber das, was man Synkretismus im eigentlichen Sinn des Wortes nennt, ist mit dem allen noch nicht gedeckt. Das Christentum ist seit der Mitte des 3. Jahrhunderts als synkretistische Religion im vollsten Sinne zu betrachten; als solche steht es den beiden anderen synkretistischen Schöpfungen des Zeitalters, der mit dem Sonnendienst verbundenen neuplatonischen Religion und dem Manichäismus gegenüber.¹⁾ Man kann es jetzt ebenso gut

¹⁾ Vgl. mein Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. I³ S. 766 ff. 785 ff.: „Drei große Religionssysteme haben seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts in Westasien und Südeuropa einander gegenüber gestanden: der Neuplatonismus, der Katholizismus und der Manichäismus. Alle drei dürfen als die Endergebnisse einer mehr als tausendjährigen Geschichte der religiösen Entwicklung der Kulturvölker von Persien bis Italien bezeichnet werden. In allen dreien ist der alte nationale und partikuläre Charakter der Religionen abgestreift; es sind Weltreligionen mit universalster Tendenz und mit Anforderungen, die in ihrer Konsequenz das gesamte menschliche Leben, das öffentliche und private, umgestalten. An die Stelle des nationalen Kultus ist hier ein System getreten, welches Gotteslehre, Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung sein will und zugleich eine bestimmte Ethik und ein gottesdienstliches Ritual umfaßt. Formal sind sich also die drei Religionen gleich, und auch darin sind sie sich ähnlich, daß jede von ihnen sich die Elemente verschiedener älterer Religionen angeeignet hat. Ferner zeigen sie sich darin gleichartig, daß die Ideen der Offenbarung, der Erlösung,

eine hellenische Religion nennen wie eine orientalische, eine einheimische wie eine ausländische. Synkretistisch war es von Anfang an auf heidenechristlichem Boden — nicht als pures Evangelium ist es erschienen, sondern mit allem ausgestattet, was die jüdische Religion in ihrer langen Geschichte an sich gezogen hatte, und sofort auf alles das, was dort etwa noch fehlte, eingehend. Aber nun erst, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, war die neue Religion fertig als die synkretistische Religion par excellence, und dabei doch exklusiv! Ihr Kirchentum hatte alle Elemente in sich, die das Zeitalter bot, einen mächtigen Priesterstand, einen Hohenpriester sowie dienende Geistliche, und dieser Priesterstand führte sich auf Christus und die Apostel selbst zurück; die Bischöfe rühmten sich ihrer Succession und ihrer von den Aposteln stammenden Weihe. Was der Begriff „Priestertum“ irgend umfaßte, das besaß sie. In ihrem Gottesdienst samt den Sakramenten stellte sich wirksames göttliches Handeln dar. Die zukünftige Welt und die Kräfte des ewigen Lebens ragten in den Kultus und durch ihn in diese Welt hinein und konnten ergriffen und geistleiblich angeeignet werden. Was die Begriffe „geoffenbarte Erkenntnis“, „Mysterien“, „Kultus“ irgend umfaßten, das eröffnete sie ihren Gläubigen. In ihrer Lehre hatte sie alles in sich aufgenommen, was der Synkretismus des Zeitalters, wie wir ihn S. 18 ff. kurz skizziert haben, bot; sie mußte diesem System eine andere Orientierung geben und es an wichtigen Punkten korrigieren, aber im übrigen hat sie es sich angeeignet. In dem Lehrsystem des Origenes, welches in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts die denkenden Christen des

der asketischen Tugend und der Unsterblichkeit in allen dreien in den Vordergrund treten. Aber der Neuplatonismus ist die vergeistigte Naturreligion, der durch orientalische Einflüsse und durch philosophische Spekulation verklärte und zum Pantheismus entwickelte griechische Polytheismus; der Katholizismus ist die monotheistische Weltreligion auf dem Grunde des Alten Testaments und des Evangeliums, aber aufbaut mit den Mitteln der hellenischen Spekulation und Ethik; der Manichäismus ist die dualistische Weltreligion auf dem Boden des Chaldäismus, aber versetzt mit christlichen, parsistischen und vielleicht buddhistischen Gedanken. Dem Manichäismus fehlt das hellenische Element, dem Katholizismus das chaldäisch-persische fast ganz. Entwickelt haben sich diese drei Weltreligionen im Laufe von zwei Jahrhunderten (c. 50—250). Der Katholizismus geht voran, und der Manichäismus ist die jüngste Schöpfung. Überlegen aber sind beide dem Neuplatonismus schon deshalb, weil dieser keinen Stifter besessen hat: er hat deshalb keine elementare Kraft entfaltet und den Charakter einer künstlichen Schöpfung nicht verloren. Versuche, einen Stifter für ihn zu erfinden, die gemacht worden sind, sind natürlich gescheitert. Der Katholizismus aber ist wiederum — von dem Inhalte der Religion noch abgesehen — dem Manichäismus überlegen, weil in ihm der Stifter nicht nur als Offenbarungsträger, sondern auch als die persönliche Erlösung und als Sohn Gottes verehrt wird.“

Orient beherrschte, ist die Vereinigung von Evangelium und Synkretismus perfekt. Was der Begriff „Hellenische Religionsphilosophie“ in sich trug, das besaß sie in geläuterter Gestalt. Mächtig und stark, ihrer Eigenart sicher und vor dem Zerfließen in andere Religionen geschützt, glaubte sie nun liberaler und nachsichtiger sein zu können, wenn man sich ihr nur unterwarf. Ihre Missionsmethoden änderten sich langsam aber bedeutend im Laufe des dritten Jahrhunderts. Derselbe Gregorius Thaumaturgus, der sich in seiner religionsphilosophischen Zusammenfassung des Christentums als ein Schüler des Origenes beweist, der als Hellenist den Meister noch übertrifft, ist als Bischof den heidnischen Neigungen der von ihm Bekehrten in überraschender Weise entgegengekommen. Wir werden von ihm noch hören. Heilige und Nothelfer, also Halbgötter, dringen in die Kirche ein; Lokalkulte und lokale heilige Stätten werden gegründet; die Gebiete des Lebens werden an Schutzgeister aufs neue verteilt; die alten Götter ziehen ein, nur mit neuen Masken; rauschende Jahresfeste werden gefeiert; Amulette und Sakramentalien, Reliquien und heilige Knochen werden begehrenswerte Gegenstände. Die Religion, einst als streng geistige jede Materialisierung verbieternd und bekämpfend, materialisiert sich in jeder Beziehung. Sie hat die Welt und Natur getötet, nun aber beginnt sie sie wiederzuerwecken, freilich nicht die ganze, sondern Partikeln und Ausschnitte, und zwar die abgestorbenen und häßlichen. Die Wunder in den Kirchen werden zahlreicher, äußerlicher und plumper. Was apokryphe Apostelgeschichten fabelnd erzählt haben, wird in die Gegenwart hineingezogen und von der Gegenwart behauptet.

Diese Kirche, an deren Religion Porphyrius die unverschämte Kritik an dem Weltganzen, die Lehre von der Menschwerdung und die Behauptung der Auferstehung des Fleisches zu tadeln fand¹⁾, hat in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts missioniert, und sie ist zum Siege gekommen; aber hätte man sie vor Gericht

¹⁾ Schon die Übereinstimmungen zwischen Celsus und Origenes sind frappant und lehrreich, obschon Celsus keine religiöse Natur war; viel frappanter noch sind die Übereinstimmungen zwischen Porphyrius und den orientalischen Kirchenlehrern seiner Zeit. Die scharfsinnige, an vielen Punkten berechnete Kritik des Porphyrius an den Evangelien (namentlich dem vierten) und an dem ihm so unsympathischen Apostel Paulus kann darüber nicht täuschen, daß er, abgesehen von jenen oben genannten drei Punkten, mit den Christen wesentlich einer Meinung war und in derselben religiösen Stimmung lebte. Der Hauptpunkt der Differenz war, daß er mit der Gottheit auch das Weltganze ehrfürchtig umfaßte und die Gottheit nicht von ihm abtrennte, obgleich er „den befleckten Rock des Fleisches“ ebenso haßte wie die christlichen Lehrer.

gefordert und sie gefragt, mit welchem Rechte sie die Neuerungen zugelassen habe, so hätte sie antworten können: Ich bin unschuldig; denn ich habe nur Keime zur Entfaltung gebracht, die man in mich eingesenkt hat von Beginn meines Daseins an! Den übrigen Religionen hat erst diese Religion den Boden entzogen, und ihre Religionsphilosophie hat als Kulturmacht die antike Philosophie ersetzt.¹⁾ Aber das, was der christlichen Religion damals den Sieg gegeben hat, verbürgt nicht die Dauer dieses Siegs in der Geschichte. Diese Dauer ruht vielmehr auf den einfachen Elementen, auf der Predigt von dem lebendigen Gott als dem Vater und auf dem Bilde Jesu Christi. Sie ruht eben deshalb auf der Fähigkeit, jenen gesamten Synkretismus auch wieder abzustreifen und sich mit anderen Koeffizienten zu verbinden. Damit hat die Reformation den Anfang gemacht.

¹⁾ Vgl. die von Heinrici, Das Urchristentum (1902) S. 3 aufgeworfene Frage.



Drittes Buch.

Die Missionare; Modalitäten und Gegenwirkungen der Mission.

Erstes Kapitel.

Die christlichen Missionare (Apostel, Evangelisten, Propheten, bez. Lehrer; nicht berufsmäßige Missionare).

1.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten, sei eine kurze Übersicht über den Gebrauch des Wortes „Apostel“ im weiteren und engeren Sinne in den ältesten christlichen Schriften vorausgestellt.¹⁾

(1) Bei Matthäus, Markus und Johannes ist „Apostel“ kein besonderer und auszeichnender Name für den engeren Jüngerkreis Jesu. Die Mitglieder desselben heißen vielmehr fast stets die „Zwölf“²⁾, bez. die zwölf Jünger.³⁾ Ihre Auswahl erfolgte, wie aus Matth. 19, 28 geschlossen werden kann, vielleicht im Blick auf die zwölf Stämme Israels.⁴⁾ Die Tatsache der Auswahl selbst ist m. E. historisch, ebenso die Überlieferung, daß Jesus sie bereits bei seinen Lebzeiten einmal zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt und mit unter diesem Gesichtspunkt erwählt hat. Dennoch

¹⁾ Nur um Apostel Christi handelt es sich; indessen mag doch bemerkt werden, daß Paulus II Kor. 8, 23 von ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν gesprochen und daß er den Epaphroditus, der ihm eine Spende der philippischen Gemeinde gebracht, „Apostel“ der Philipper (Phil. 2, 25) genannt hat. Hebr. 3, 1 wird Jesus „Apostel“ und Hohepriester unseres Bekenntnisses genannt. In Joh. 13, 16 ist „Apostel“ nur als Beispiel gebraucht: οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.

²⁾ Matth. 10, 5; 20, 17; 26, 14. 47; Mark. (3, 14); 4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10. 17. 20. 43; Joh. 6, 67. 70. 71; 20, 24.

³⁾ Matth. 10, 1; 11, 1; 26, 20. — Hierher sind auch die Fälle zu rechnen, in denen sie „die Elf“ (Mark. 16, 14), bez. „die elf Jünger“ genannt werden (Matth. 28, 16).

⁴⁾ Ausdrücklich sagt dies Barnabas; ep. 8: οὖσιν δεκαθύο εἰς μαρτύριον των φυλῶν ὅτι ἡ β' αἰ φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ.

sah man in der Urgemeinde ihre besondere Würde nicht darin, daß sie Apostel, sondern daß sie die zwölf (von Jesus erwählten) Jünger waren. Bei Johannes heißen sie niemals die Apostel¹⁾, bei Matthäus scheinbar einmal „die zwölf Apostel“ (10, 2)²⁾; doch ist das Korrektur: Syrus Sinait. schreibt „Jünger“. Markus schreibt einmal (6, 30) „die Apostel“, aber im Zusammenhang der Erzählung von ihrer zeitweisen Missionstätigkeit z. Z. Jesu. Alle drei Evangelisten kennen also das Wort „Apostel“ als Bezeichnung der Zwölfe nicht; es gibt nur einen Fall, in welchem ad hoc das Wort auf sie angewendet wird.³⁾

(2) Anders steht es bei Paulus; er braucht den Terminus „die Zwölfe“ niemals — denn I Kor. 15, 5 gibt er eine Formel der Urgemeinde wieder⁴⁾ —, sondern er braucht ausschließlich den Begriff „Apostel“; aber sein Sprachgebrauch ist hier nicht eindeutig:

(a) er nennt sich selbst Apostel Jesu Christi und legt darauf, daß er es ist, das höchste Gewicht.⁵⁾ Geworden ist er es so, wie man es allein werden kann, nämlich durch Gott (bez. Christus);

¹⁾ Eine merkwürdige Tatsache! In den Johannesbriefen kommt „Apostel“ überhaupt nicht vor. Indessen sind diese Briefe von einem Manne geschrieben, der — wer es auch immer sei — apostolische Rechte über eine Mehrzahl von Gemeinden in Anspruch nahm und ausübte. Das ist namentlich nach dem 3. Briefe deutlich (s. meine Abhandlung in dem 15. Bd. der „Texte u. Unters.“, Heft 3). Näheres darüber wird unten folgen.

²⁾ Also nicht einfach „die Apostel“. Der Ausdruck „die zwölf Apostel“ findet sich sonst nur noch Apok. 21, 14. Auch hier ist „Zwölf“ nicht müßig; denn die Apokalypse befolgt einen weiteren Sprachgebrauch in Bezug auf Apostel (s. u.).

³⁾ Es wird dem ursprünglichen Sachverhalt entsprechen, wenn es Mark. 3, 14 heißt: *ἐποίησεν ὄσδεκα ἵνα ὥσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια*. Die Aussendung (innerhalb Israels) wird von Anfang an ein Zweck der Auswahl gewesen sein; s. auch das Wort von den „Menschenfischern“ Mark. 1, 17. — Zu achten ist übrigens in diesem Zusammenhang auch auf die Stellen in den Evangelien, in denen *ἀποστέλλειν* gebraucht wird, d. h. wo Jesus es von seiner Sendung braucht und von den Jüngern, die er sendet, s. besonders Joh. 20, 21: *καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς*.

⁴⁾ Man könnte aus dem Fehlen der „Zwölf“ bei Paulus schließen, daß der Begriff überhaupt erst jung sei (trotz der Evangelien); aber eben I Kor. 15, 5 beweist das Gegenteil.

⁵⁾ S. den Eingang aller Paulusbriefe außer I und II Thess., Philipp., Philem. Dazu Röm. 1, 5; 11, 13; I Kor. 4, 9; 9, 1 ff.; 15, 9; II Kor. 12, 12; Galat. 1, 17; (2, 8). In Bezug auf I Kor. 4, 9 (*δοκῶ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους*) kann man schwanken, ob *ἐσχάτους* attributivisch zu *ἀποστόλους* zu ziehen ist oder prädikativisch; ich ziehe jenes vor (s. I Kor. 15, 8 f.), und es ist mir daher wahrscheinlich, daß die 1. Person Plur. hier schriftstellerischer Plural ist.

er hat ihn berufen und ihm den Apostolat gegeben¹⁾; erwiesen ist dieser Apostolat durch das Werk, welches er geleistet hat und wie er es geleistet hat.²⁾

(b) Apostel sind auch seine Mitmissionare wie Barnabas und Silvanus, nicht aber seine ihn unterstützenden Schüler wie Timotheus und Sosthenes.³⁾

(c) Apostel sind auch andere z. B. wahrscheinlich Andronikus und Junias⁴⁾; ja der Begriff läßt eine feste Abgeschlossenheit überhaupt nicht zu; denn wie Gott Propheten und Lehrer „in die Kirche stellt“, so stellt er auch Apostel als den ersten Stand in dieselbe⁵⁾; diese charismatischen Berufsstände sind numerisch unbeschränkt, denn sie folgen dem Bedürfnis, wie Gott es erkennt. Zum Apostolat gehören, außer der Berufung durch Christus bez. Gott (s. o.), beglaubigende Wundertaten⁶⁾ und ein Werk⁷⁾ (sowie besondere Rechte).⁸⁾ Wer dies aufweisen kann, ist Apostel. Auch

¹⁾ Gal. 1, 1 ff.; Röm. 1, 5 (*ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν*); ob *ἐλάβομεν* wirklicher Plural ist und welche Apostel in diesem Fall miteingeschlossen sind, ist schwer zu sagen.

²⁾ I Kor. 9, 1. 2; 15, 9 ff.; II Kor. 12, 12; Gal. 1. 2.

³⁾ Barnabas als Apostel folgt aus I Kor. 9, 4 ff. und Gal. 2, 9, Silvanus sehr wahrscheinlich aus I Thess. 2, 7. In den Thessalonicherbriefen (Adresse) und im Philipperbrief (Adresse) nennt sich Paulus selbst nicht Apostel, weil er sich mit Timotheus enge zusammen nennt, der niemals „Apostel“ heißt (I Thess. 2, 7 braucht nicht auf ihn bezogen zu werden). Wenn diesem II Tim. 4, 5 das Werk eines „Evangelisten“ zugeschrieben wird, so ist das also ganz korrekt. Auch Apollo heißt niemals Apostel. — Zu *εὐαγγελιστής* ist zu bemerken, daß es außer im II. Timotheusbrief im Neuen Testament noch zweimal vorkommt, nämlich in der Wirquelle der Apostelgeschichte (Act. 21, 8 heißt der Siebenmann Philippus so) und Ephes. 4, 11 (hier sind Evangelisten neben Aposteln wohl deshalb genannt, weil der Brief an solche Gemeinden gerichtet ist, die nicht von Paulus, sondern von nicht-apostolischen Missionaren gegründet worden waren: so ist auch im Hebräerbrief 2, 3 das Wort „Apostel“ vermieden [dafür steht *οἱ ἀκούσαντες* scil. *τὸν κύριον*], weil die Adressaten ihren Christenstand nicht von Aposteln erhalten hatten).

⁴⁾ Röm. 16, 7 (*ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ*); *ἐν* ist wahrscheinlicher mit „unter“ als mit „bei“ zu übersetzen (mit Lightfoot gegen Zahn), weil im letzteren Fall der Zusatz ziemlich müßig wäre und auch der Umfang des Begriffs *οἱ ἀπόστολοι* undurchsichtig. Ist „*ἐν*“ mit „bei“ zu übersetzen, so ist unsre Stelle den Zeugnissen zuzuordnen, in denen *οἱ ἀπόστολοι* die Urapostel sind; denn das ist in diesem Fall die einfachste Deutung des Wortes. Das *οἱ* bezieht sich jedenfalls auf Andronikus und Junias und nicht auf *ἀποστόλους*.

⁵⁾ I Kor. 12, 28 f.; Ephes. 4, 11. Auch Ephes. 2, 20 und 3, 5 können nicht die sog. Urapostel ausschließlich verstanden werden, sonst würde sich Paulus hier ja selbst desavouieren.

⁶⁾ II Kor. 12, 12. — ⁷⁾ I Kor. 9, 1. 2.

⁸⁾ Aus I Kor. 9, 1 läßt sich nicht — wenigstens nicht mit höherer Wahrscheinlichkeit — schließen, daß man den Herrn gesehen haben müsse, um als Apostel auftreten zu können. Die vier Aussagen sind steigernde (*ὅτι εἰμι*

die Polemik gegen Pseudapostel¹⁾ und „Überapostel“²⁾ beweist, daß der Begriff „Apostel“ dem Paulus kein numerisch abgeschlossener ist, sonst müßte die Polemik anders gestaltet sein. Endlich zeigt die Stelle I Kor. 15, 7 vgl mit v. 5 aufs klarste, daß Paulus von den Zwölfen einen weiteren Kreis von Aposteln unterscheidet und zwar schon für die früheste Zeit und Palästina.

(d) Aber Apostel ist einer zunächst und im strengen Sinn nur für die, bei denen er wirkt³⁾, und auch die chronologische Reihenfolge der zum Apostolat Berufenen ist nicht gleichgültig.⁴⁾ Als die ältesten Apostel haben die von Jesus bei Lebzeiten berufenen Zwölf zu gelten⁵⁾; sie und ihre Qualitäten und Funktionen sind vorbildlich und maßgebend für die späteren Apostel. Also treten die Zwölf und zwar als Apostel in den Vordergrund. Paulus hat sie als Apostel in den Vordergrund geschoben: um die Würde seines eigenen Amtes in das rechte Licht zu stellen, hat er jene unter den Gesichtspunkt des Ur-apostolats gestellt (und die persönliche Jüngerschaft derselben terminologisch zurücktreten lassen); er hat sie also damit erhoben über alle anderen Apostel, aber doch nicht höher gehoben als auf die Stufe, die er selbst in Anspruch nahm. Daß die Zwölf fortan in der Geschichte als die zwölf Apostel, ja als die Apostel gelten, das hat Paulus begründet, und er hat es begründet — paradox genug —, um seine eigene Bedeutung zu fixieren. Aber sicher hat er es noch nicht herausgearbeitet; er konnte und wollte ja den allgemeineren Begriff des Apostolats nicht aufheben. So finden wir die Beschränkung des Begriffs „Apostel“ auf die Zwölf auch nur zweimal — und selbst da nicht ganz sicher — bei Paulus⁶⁾, nämlich im ersten Kapitel des Galaterbriefs und I Kor. 9, 5. Gal. 1, 17 ist von *οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* die Rede, und darunter sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Zwölf ausschließlich zu

ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἔσπε ἐν κυρίῳ), wie das Verhältnis der zweiten zur ersten beweist. Daß die dritte und vierte Aussage die zweite beglaubigen sollen, ist klar; daß sie aber eine schlechthin notwendige Beglaubigung enthalten, ist zweifelhaft.

¹⁾ II Kor. 11, 13. — ²⁾ II Kor. 11, 5; 12, 11.

³⁾ I Kor. 9, 2 und Gal. 2 (Juden- und Heidenapostolat), s. auch Röm. 11, 13: *ἐθνῶν ἀπόστολος*. Petrus hat (Gal. 2, 8) die *ἀποστολὴ τ. περιτομῆς*. Ideell genommen gibt es nur einen Apostolat, weil es nur eine Kirche gibt, aber die konkreten Aufgaben der Apostel sind verschieden.

⁴⁾ Röm. 16, 7.

⁵⁾ Der Apostolat ist der vornehmste Stand (I Kor. 12, 28); also muß auch an den Zwölf-Jüngern das das Vornehmste sein, daß sie Apostel sind.

⁶⁾ Abgesehen von I Kor. 15, 7 (vgl. mit v. 5), wo die Zwölf als der Urstock der Apostel erscheinen, und vielleicht von Röm. 16, 7 (s. S. 232 Anmerk. 4) und 1, 5.

verstehen; doch zeigt der folgende Satz (1, 19): *ἐπεὶ οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*, daß es Paulus nicht an einer starren Einschränkung des Begriffs gelegen ist. I Kor. 9, 5 liest man: *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς*; Die Zusammenordnung der *λοιπῶν ἀποστόλων* mit den Herrnbrüdern macht es sehr wahrscheinlich, daß er hier bei den „Aposteln“ ausschließlich an die Zwölfe und nicht an alle vorhandenen Apostel gedacht hat. Ergebnis: Paulus hält den weiteren Apostelbegriff fest, aber die zwölf Jünger sind ihm der Urstock des Apostolats.

(3) Der Sprachgebrauch des Lukas ist sowohl durch den der ältesten Zeit (synoptische Tradition) als durch den nachpaulinischen bestimmt. Jenem folgend nennt er die vertrauten Jünger Jesu „die Zwölf“¹⁾ (bez. „die Elf“)²⁾, diesem nachgebend nennt er sie in der Apostelgeschichte fast überall einfach „die Apostel“ — als gebe es überhaupt keine anderen³⁾ — und erzählt im Evangelium, Jesus selbst habe sie Apostel genannt.⁴⁾ Demgemäß nennt er sie auch im Evangelium ein paarmal „die Apostel“.⁵⁾ Man ist demnach geneigt, den Satz aufzustellen, Lukas kenne keine anderen Apostel als die Zwölfe oder wolle keine anderen kennen; allein das wäre vorschnell; denn c. 14, 4. 14 wird nicht nur Paulus, sondern auch Barnabas als Apostel bezeichnet.⁶⁾ Man sieht — der Sprachgebrauch ist doch noch nicht völlig fixiert. Auffallend bleibt es immerhin, daß Paulus nur bei einer Gelegenheit im ganzen Buch „Apostel“ genannt ist. Unter die Beschreibung der Qualitäten

¹⁾ Luk. 8, 1; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3. 47. Act. 6, 2 (also nur einmal in der Apostelgeschichte werden sie so genannt; mir scheint, daß Lukas hier einer ausgezeichneten Quelle folgt).

²⁾ Luk. 24, 9. 33 (cf. Act. 2, 14: *Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά*).

³⁾ Act. 1, 2; 2, 37. 42. 43; 4, 33. 35. 36. 37; 5, 2. 12. 18. 29. 40; 6, 6; 8, 1. 14. 18; 9, 27; 11, 1; 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4. In den späteren Kapiteln des Buchs kommt das Wort „Apostel“ überhaupt nicht mehr vor. Einmal (Act. 1, 26) findet sich auch der Ausdruck „οἱ ἑνδεκά ἀπόστολοι“.

⁴⁾ Luk. 6, 13.

⁵⁾ Luk. 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10. Das Petrus-evangelium ist vorsichtiger; es spricht von *μαθηταί* (v. 30), bez. von *οἱ δώδεκα μαθηταί* (v. 59) niemals aber von *ἀπόστολοι*. Ebenso schreibt die Petrusapokalypse (v. 5): *ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί*.

⁶⁾ Die Apostelwürde des Barnabas steht also nach Paulus (s. o.) und Lukas fest. — In Bezug auf die 70 Jünger hat Lukas wohl von einem *ἀποστέλλειν* gesprochen und sie in Rücksicht auf die zwölf Apostel „70 andere“, aber nicht rund Apostel genannt. Irenäus (II, 21, 1), Tertullian (adv. Marc. IV, 24), Origenes (zu Röm. 16, 7) u. a. aber haben sie als Apostel bezeichnet, und Personen, deren Zugehörigkeit zu den Siebzig man vermutete, wurden auch später noch Apostel genannt.

des Apostolats, den Lukas Act. 1, 21 ff. im Auge hat — diese Beschreibung ist für die Folgezeit mehr und mehr maßgebend geworden — fällt Paulus nicht.¹⁾ Also kann er für Lukas nur ein Apostel im weiteren Sinn gewesen sein.

(4) In der Johannes-Apokalypse wird von solchen gesprochen (2, 2), die sich selbst Apostel nennen und es nicht sind²⁾; vorausgesetzt also ist, daß sie es sein könnten; man sieht, daß der Verfasser den weiteren (ursprünglichen) Apostelbegriff befolgt. Die Stelle 18, 20 ist mindestens nicht dagegen³⁾ und ebensowenig die Stelle 21, 14 (s. o.), wenn auch die Zwölfe hier als Apostel allein genannt sind und die Aussage mit ihrem symbolischen Charakter gewiß viel dazu beigetragen hat, dem engeren Apostelbegriff zum Siege zu verhelfen.

(5) Im I. und II. Petrusbrief (1, 1) ist Petrus als Apostel Jesu Christi bezeichnet. Jud. 17 und II Pet. 3, 2 (*τὰ ῥήματα τὰ προειρημένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, bez. *τὰ προειρημένα ῥήματα ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ ἡ τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*) sind an der zweiten Stelle sicher, an der ersten sehr wahrscheinlich nur die zwölf Jünger zu verstehen.

(6) Daß der I. Clemensbrief unter „Apostel“ nur die Urapostel und Paulus versteht, folgt ganz deutlich aus c. 42, 1 ff. (die Apostel waren schon vor der Auferstehung erwählt) und 47, 4 (an letzterer Stelle wird Apollo als *ἀνὴρ δεδοκιμασμένος παρ' ἀποστόλοις* von diesen bestimmt unterschieden); sonst siehe noch c. 5, 3 und 44, 1. Über die Vorstellung des Clemens vom Apostolat siehe später. Der Barnabasbrief spricht c. 5, 9 von der Erwählung der *ἰδιοὶ ἀπόστολοι* durch den Herrn, scheint also noch andere Apostel zu kennen; c. 8, 3 spricht er nur von den Zwölfen, „die uns die Sündenvergebung als frohe Botschaft verkündigt⁴⁾ und die Kom-

¹⁾ Der zu wählende Apostel soll mit Jesus von der Johannestaufe an gewandelt haben bis zur Himmelfahrt und Zeuge der Auferstehung sein, s. auch Luk. 24, 48; Act. 1, 8. (Paulus forderte nur, daß der Apostel den Herrn „gesehen“ habe). Dieser Apostelbegriff wird allmählich den ursprünglichen gänzlich verdrängen, Paulus aber dennoch die Apostelwürde als eine Ausnahme behalten.

²⁾ Vgl. oben die Verurteilung falscher Apostel bei Paulus.

³⁾ *Εὐφραίνον οὐρανὸν καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται*. Zusammenstellung mit den alttestamentlichen Propheten auch Luk. 11, 49; II Petr. 3, 2. Doch ist es sehr möglich, daß an unserer Stelle christliche Propheten gemeint sind, wie Ephes. 2, 20; 3, 5; 4, 11.

⁴⁾ *Οἱ ἠσαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγιασμόν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν — οὐδὲν δεκάδυο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκάδυο φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ — εἰς τὸ κηρύσσειν*.

petenz des Evangeliums, es zu predigen, erhalten haben“, ohne sie ausdrücklich Apostel zu nennen.¹⁾ Daß das Kerygma Petri, wo es von den Aposteln spricht, nur die Zwölfe im Sinne hat, ist, da es sich als wirkliche Petruschrift ausgibt, selbstverständlich.²⁾

(7) Die Stelle Simil. IX, 17, 1 läßt es zweifelhaft, ob Hermas unter den Aposteln die Zwölfe oder einen weiteren Kreis verstanden hat. Allein die vier übrigen Stellen, an denen in dem Buche Apostel vorkommen (Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2), machen es ganz deutlich, daß der Verfasser ausschließlich einen weiteren, wenn auch, wie es scheint, festen Kreis im Auge hat und den Zwölfen dabei keine besondere Beachtung schenkt (siehe darüber und über die Zusammenordnung von Aposteln, Bischöfen, Lehrern und Diakonen, bez. Aposteln und Lehrern, später). Ebenso hat die Didache ausschließlich einen weiteren Kreis von Aposteln im Sinn: sie will zwar selbst, wie die Aufschrift lehrt, eine *διδαχή κυρίου διὰ τῶν ἑπτὰ ἀποστόλων* sein, aber eben diese Aufschrift deutet bereits durch die Hinzufügung der Zahl an, daß das Buch noch andere Apostel kennt, und es handelt auch c. 11, 3—6 ausschließlich von Aposteln im weiteren Sinn (Näheres siehe später).

(8) In dem Dutzend von Stellen, an denen bei Ignatius das Wort Apostel vorkommt, findet sich keine einzige, die einen weiteren Gebrauch des Worts wahrscheinlich macht, dagegen mehrere, an denen nur die Beziehung auf die Urapostel möglich ist. Also ist zu urteilen, daß Ignatius unter Apostel lediglich die Zwölfe und Paulus (s. Röm. 4, 3) verstanden hat.³⁾ Unsicherer ist die Entscheidung bei Polykarp (ep. 6, 3; S. 1); doch wird es bei ihm schwerlich anders stehen als bei Ignatius. Seine Gemeinde hat ihm aber das Prädikat eines „apostolischen und prophetischen Lehrers“ beigelegt (Ep. Smyrn. 16, 2).

Diese Übersicht über den ältesten Gebrauch des Wortes „Apostel“ zeigt, daß eine doppelte Auffassung neben einander gestanden hat, daß aber die engere siegreich vordrang.⁴⁾

¹⁾ Das ist aber nach c. 5, 9 bloßer Zufall.

²⁾ S. Dobschütz in den Texten u. Unters. XI, 1. Jesus spricht in diesem Kerygma: *Ἐξελέξαμεν ὑμᾶς θώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι, πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους κτλ.*

³⁾ Ignatius lehnt an mehreren Stellen die apostolische Würde von sich ab: das ist immerhin ein Beweis dafür, daß die Möglichkeit bestand, ein Nicht-Urapostel könne doch ein Apostel sein.

⁴⁾ Daß andere Personen als die biblischen Apostel oder die in der Bibel „Apostel“ genannten noch als „Apostel“ bezeichnet werden, wird im Laufe

2.

Noch eine zweite Voruntersuchung ist nötig, bevor wir zu dem Thema dieses Kapitels übergehen können: Apostel, Propheten und Lehrer werden wir als die christlichen Missionare bez. als die Prediger kennen lernen; es fragt sich, ob sich diese Trias aus dem Judentum erklären läßt.

Die Ableitung aus dem Judentum hat jedenfalls daran ihre Schranke, daß die drei Stände dort keine Trias gebildet haben, während die feste Zusammenordnung für das Urchristentum charakteristisch ist. Im einzelnen ist über jeden dieser Stände folgendes zu bemerken.

(1) Apostel.¹⁾ Jüdische Beamte unter diesem Namen kennen wir erst seit der Zerstörung des Tempels und der Einrichtung des palästinensischen Patriarchats; allein es ist ganz unwahrscheinlich, daß es vorher keine „Apostel“ gegeben hat; nach dem Auftreten der christlichen Apostel werden die Juden schwerlich sich Beamte mit dem Namen „Apostel“ geschaffen haben. Die Sache — autoritative Beamte, welche die Geldzahlungen für den Tempel in der Diaspora einzogen und die Beziehungen der Gemeinden mit Jerusalem und unter einander aufrecht erhielten — war jedenfalls da, und gewiß auch der Name.²⁾ Die Gegenmaßregeln gegen die christliche Mission, die von Jerusalem aus ganz systematisch schon zur Zeit des Paulus betrieben worden sind, sind nach Justin (Dial. 17. 108. 117) von den Hohenpriestern und Lehrern ausgegangen; sie haben Männer (*ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτούς*) in alle Welt gesandt, die den wahren Bericht über Jesus und seine Jünger geben sollten, also „Apostel“³⁾, bez. sie haben die den Verkehr Jerusalems mit der Diaspora aufrecht erhaltenden „Apostel“ mit jener Aufgabe betraut.⁴⁾

des 2. Jahrhunderts immer seltener. Clemens Romanus ist von Clemens Alex. so genannt worden (Strom. IV, 17, 105); auch Quadratus heißt einmal Apostel.

¹⁾ Der klassische (attische), sehr eingeschränkte Gebrauch des Worts ist bekannt (Herod. I, 21 v. 38; Hesychius: *ἀπόστολος*· *στρατηγὸς καὶ πλοῦν πεμπόμενος*). In der LXX kommt das Wort nur I Kön. 14, 6 vor (der Prophet Ahia wird so genannt; im Hebräischen steht *נָבִיא*). Justin muß sich auf *ἀποστέλλειν* berufen, um zu beweisen, daß die Propheten im Alten Testament *ἀπόστολοι* heißen (Dial. 75).

²⁾ Hätte Paulus II Kor. 8, 23 und Philipp. 2, 25 von „Aposteln“ gesprochen, wenn das Judentum keine Apostel gekannt hätte?

³⁾ Die Stellen sind oben (S. 40f.) abgedruckt. Das *χειροτονήσαντες* weist auf den „Apostolat“, s. Act. 13, 3.

⁴⁾ Über diesen Verkehr s. u. a. Act. 28, 21: *οὗτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδέξαμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* — sagen die römischen Juden in Bezug auf Paulus — *οὕτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν*. Hierher gehören auch die II Kor. 3, 1 erwähnten *ἐπιστολαὶ συστατικαί*.

Daß wir die von Justin gekennzeichneten und auserwählten Männer mit den „Aposteln“ zu identifizieren haben, das bezeugt uns Eusebius (in Jes. 18, 1f.). Die Stelle ist bereits oben (S. 41) abgedruckt worden, mag hier aber um ihrer Wichtigkeit willen noch einmal stehen: *εὗρομεν ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν, ὡς οἱ τὴν Ἰερουσαλήμ οἰκοῦντες τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ἱερεῖς καὶ προσβύτεροι γράμματα διαχαράζαντες εἰς πάντα διεπέμψαντο τὰ ἔθνη τοῖς ἀπανταχοῦ Ἰουδαίοις διαβάλλοντες τὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν ὡς αἴρεσιν κακὴν καὶ ἀλλοτριάν τοῦ θεοῦ, παρήγγελλον τε δι' ἐπιστολῶν μὴ παραδέξασθαι αὐτήν . . . οἱ τε ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολὰς βιβλίνας κομιζόμενοι¹⁾ . . . ἀπανταχοῦ γῆς διέτρεχον, τὸν περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐνδιαβάλλοντες λόγον. ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν [also war es keine neue Institution] ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομαζέειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.* Bei den jüdischen „Aposteln“ seiner Zeit hebt also Eusebius als Hauptfunktion diese hervor, daß sie encyklische briefliche Anweisungen von der Zentralstelle aus in die Diaspora zu tragen haben. Es ist nicht verwunderlich, daß in dem Rechtsbuche (Theodosianus Codex XVI. 8, 14) eine andere Seite hervorgehoben wird: „Superstitionis indignae est, ut archisynagogi sive presbyteri Iudaeorum vel quos ipsi apostolos vocant, qui ad exigendum aurum atque argentum a patriarcha certo tempore diriguntur etc.“ Dieselbe Seite hebt, wie der Zusammenhang lehrt, Julian, ep. 25 (Hertlein p. 513) hervor, indem er von der *λεγόμενη παρ' ἡμῶν ἀποστολή* spricht. Hieronymus (ad Gal. 1, 1) sagt nur: „Usque hodie a patriarchis Iudaeorum apostolos mitti“. Sehr viel mehr erfahren wir von Epiphanius: er spricht haer. 30, 4 von einem gewissen Joseph und schreibt: *οὗτος τῶν παρ' αὐτοῖς ἁγιωμυτικῶν ἀνδρῶν ἐναρίθμιος ἦν. εἰσὶ δὲ οὗτοι μετὰ τὸν πατριάρχην ἀπόστολοι καλούμενοι, προσεδρεύουσι δὲ τῷ πατριάρχῃ καὶ σὺν αὐτῷ πολλάκις καὶ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ συνεχῶς διάγονσι, διὰ τὸ συμβουλεύειν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ κατὰ τὸν νόμον,* und c. 11 erzählt er, wann dieser Joseph „Apostel“ geworden sei (die *ἐνκαρπία τῆς ἀποστολῆς* erhalten habe), und fährt dann fort: *καὶ μετ' ἐπιστολῶν οὗτος ἀποστέλλεται εἰς τὴν Κιλικίαν γῆν. ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἐκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἰουδαίων εἰσέπραττεν . . . ἐπεὶ οὖν, οἷα ἀπόστολος (οὕτως γὰρ παρ' αὐτοῖς, ὡς ἔφην, τὸ ἁγίωμα καλεῖται), ἐμβριθέστατος καὶ καθαρέων δῆθεν τὰ εἰς κατάστασιν εὐνομίας,*

¹⁾ Bezieht sich auf Jes. 18, 1, 2, wo die LXX lesen: *οὐαὶ . . . ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσῃ ὄμιρα καὶ ἐπιστολὰς βιβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος*, wo aber Symmachus für *ὄμιρα* vielmehr *ἀποστόλους* bietet. Eusebius bezieht also diese Stelle auf die falschen jüdischen „Apostel“, die Worte *προεῖδονται γὰρ ἄγγελοι κοῦφοι κτλ.* auf die wahren Apostel.

οὕτως ἐπιτελεῖν προβαλλόμενος, πολλοὺς τῶν κακῶν κατασταθέντων ἀρχισυναγῶγων καὶ ἱερέων καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἀσυνιτῶν . . . καθαιρῶν τε καὶ μετακινῶν τοῦ ἀξιώματος ὑπὸ πολλῶν ἐνεκοτεῖτο κτλ.

Faßt man diese Funktionen der „Apostel“ zusammen¹⁾, so ergibt sich, (1) sie waren geweihte Personen und nahmen einen sehr hohen Rang ein, (2) sie wurden abgesandt in die Diaspora, um den Tribut für die Zentralstelle einzuholen, (3) sie brachten encyklische Briefe dorthin, hielten den Zusammenhang mit dem Mittelpunkt aufrecht, berichteten über die Intentionen der Zentralstelle bez. des Patriarchen, hatten Ordre in Bezug auf gefährliche Bewegungen und sollten ihre Bekämpfung veranlassen, (4) sie übten in der Diaspora eine gewisse Aufsichts- und Disziplinargewalt aus, (5) sie bildeten, in die Heimat zurückgekehrt, eine Art von Ratsversammlung für den Patriarchen, welche mit ihm über dem Gesetze wachte.

Hiernach kann man schwerlich einen gewissen Zusammenhang der christlichen Apostel mit diesen jüdischen leugnen. Nicht nur feindlich hat Paulus und haben andere mit ihnen zu tun gehabt²⁾, vielmehr kommt der Institution selbst etwas Vorbildliches für den christlichen Apostolat zu, so groß auch wiederum die Verschiedenheiten sind. Sind sie nicht zu groß? Die jüdischen Apostel sind doch finanzielle Beamte! Nun, in dem Moment, in welchem die Urapostel Paulus als Apostel anerkennen, machen sie ihm auch eine finanzielle Auflage (Gal. 2, 10) — er soll für die jerusalemische Gemeinde überall in der Diaspora sammeln! Welche Bedeutung Paulus dieser Seite seiner Tätigkeit von da an beigelegt hat, ist bekannt; bildete sie doch einen Hauptgegenstand seiner unaufhörlichen Sorge, trotzdem sie ihn in die größten Widerwärtigkeiten und zuletzt in den Tod geführt hat. Es ist an sich nicht leicht verständlich, wie ihm die Urapostel gerade diese Auflage machen konnten und er sie ruhig hinzunehmen vermochte. Es wird aber verständlich, sobald man annimmt, die jerusalemische Gemeinde samt den Uraposteln habe sich als die christliche Zentralstelle betrachtet und zugleich als die Vertretung

¹⁾ Inschriftlich sind die Apostel bisher einmal nachgewiesen, nämlich zu Venosa auf der Grabschrift eines 14jährigen Mädchens: „*quei dixerunt trenus duo apostuli et duo rebbites*“ (Hirschfeld, *Bullett. dell' Instit. di corrisp. archeol.* 1867 p. 152).

²⁾ Aber ist nicht Paulus selbst, bevor er Christ wurde, ein jüdischer „Apostel“ gewesen? Er trug Briefe gegen die Christen in die Diaspora und hatte sich eine gewisse Disziplinargewalt vom Hohenpriester und Synedrium übertragen lassen; s. Act. 8, 2; 22, 4 f.; 26, 10 f. Diese Angaben sind genau zu erwägen.

des wahren Israel; eben deshalb habe sie den Aposteln, die sie anerkannte, eine ähnliche Verpflichtung auferlegt, welche den jüdischen „Aposteln“ zukam, nämlich den „Tribut“ in der Diaspora einzusammeln. Paulus wird das selbst wohl etwas anders aufgefaßt haben, aber daß die Urapostel es so auffaßten, ist recht wahrscheinlich. Dann aber ist der Zusammenhang zwischen jüdischem und christlichem Apostolat, der auch sonst bei aller Verschiedenheit schwerlich zu leugnen ist, unverkennbar.¹⁾

(2) Propheten. Die vulgäre Meinung ist, Propheten seien im Zeitalter Jesu und der Apostel im Judentum längst ausgestorben gewesen; allein das neue Testament selbst protestiert gegen diese irrije Ansicht. Vor allem ist hier auf Johannes den Täufer hinzuweisen, der gewiß ein Prophet war und auch so bezeichnet wird, ferner auf die Prophetin Hanna (Luk. 2. 36), auf den jüdischen Propheten Barjesus in Cypern bei dem Proconsul (Act. 13. 7) und auf die Warnungen vor Pseudopropheten.²⁾ Weiter aber: von den Essenern wird berichtet, daß sie die Gabe der Prophetie besessen haben³⁾; von Theudas heißt es: „προφήτης ἔλεγεν εἶναι“⁴⁾, ebenso vom „Ägypter“⁵⁾; Josephus, der Geschichtschreiber, spielte sich förmlich und mit Glück als Prophet Vespasian gegenüber auf⁶⁾; Philo nannte sich einen Propheten; von jüdischen Traumdeutern und Zauberpriestern in der Diaspora hören wir.⁷⁾ Aber was mehr als dies alles sagen will — die Fülle der jüdischen Apokalypsen, Orakelsprüche und dergleichen aus jener Zeit zeigt, daß die Prophetie, weit entfernt ausgestorben zu sein, in üppigster Blüte stand und daß Propheten zahlreich waren und Anhänger und Leser fanden. Für sehr weite Kreise im Judentum muß es gar nichts Auffallendes gehabt haben, daß ein Prophet auftrat: Johannes der Täufer und Jesus wurden ohne weiteres als Propheten

¹⁾ Ob auch die Johannesjünger (der engere Kreis des Täufers, der nach dem Bericht der Evangelien durch Fasten und besondere Gebete zusammengehalten war) „Apostel“ besaßen, wissen wir nicht; sicher ist nur, daß sie auch in der Diaspora (in Alexandrien Act. 18. 24 ff. und Ephesus Act. 19. 1 ff.) Anhänger hatten. Apollo scheint ursprünglich ein berufsmäßiger Missionar der johanneisch-täuferischen Bewegung gewesen zu sein; doch ist die Apostelgeschichte in Bezug auf diese ganz besonders übermalt und unklar.

²⁾ S. Matth. 7. 15; 24. 11. 25 (Mark. 13. 22); 1 Joh. 4. 1; II Pet. 2. 1.

³⁾ S. Josephus, Bellum I, 3, 5; II, 7, 3; II, 8, 12; Antiq. XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 3, 3.

⁴⁾ Joseph., Antiq. XX, 5, 1.

⁵⁾ Act. 21, 38; Joseph., l. c. XX, 8, 6; Bellum II, 13, 5.

⁶⁾ Bellum III, 8, 9, cf. Sueton, Vesp. 5 und Cassius Dio LXVI, 1.

⁷⁾ Vgl. Hadrian, ep. ad Servian. (Vopisc., Saturn. 8). — Nicht berufen darf man sich natürlich auf das Evang. Pseudo-Matthaei c. 13 („et prophetae qui fuerant in Jerusalem dicebant hanc stellam indicare nativitatem Christi“); denn die Worte sind nur eine späte Paraphrase des echten Matthäus.

begrüßt. Auch an die bevorstehende Wiederkehr alter Propheten glaubte man.¹⁾ Der christliche Prophetismus, wie er von Anfang an erweckt wurde, war somit, formal betrachtet, nichts Neues, sondern eine Erscheinung, die sich ähnlichen und gleichzeitigen Erscheinungen im Judentum einfach zuordnet. Auch die hohe Schätzung der Propheten dort und hier ist etwas Selbstverständliches; sie sind ja Gottes Stimme; sind sie also als echte Propheten anerkannt, so ist die Autorität ihrer Predigt und ihrer Anweisungen eine unbedingte. Solchen traute man auch nicht nur Wunder zu, sondern hielt sie für selbstverständlich. Sogar daß ein Prophet durch Gottes Kraft von den Toten auferstehen könne, erschien glaublich: so haben Herodes und ein Teil des Volkes gemeint, Jesus sei der wiedererstandene Johannes der Täufer (vgl. auch Apoc. Joh. 11, 11).²⁾

(3) Lehrer. Welche Bedeutung die Schriftgelehrten und Lehrer im jüdischen Volke, zumal in Palästina, besaßen, darüber braucht man kein Wort zu verlieren; aber wichtig ist es, um das Ansehen geschichtlich zu erklären, welches die christlichen *διδάσκαλοι* forderten und genossen, auf das Ansehen der jüdischen Lehrer zu verweisen. „Von seiten ihrer Schüler forderten die Rabbinen die unbedingteste Ehrerbietung, welche selbst die Ehrfurcht gegen Vater und Mutter übertreffen sollte.“ „Die Ehre deines Freundes grenze an die Achtung vor deinem Lehrer, und die Achtung für deinen Lehrer an die Ehrfurcht vor Gott.“ „Die Ehrerbietung gegen den Lehrer geht der Ehrerbietung gegen den Vater vor; denn Sohn und Vater sind dem Lehrer Ehrerbietung schuldig.“ „Wenn jemandes Vater und Lehrer etwas verloren

¹⁾ Richtig ist nur, daß die Sadducäer von Propheten nichts wissen wollten und daß bei einem Teile der strengen Gesetzesbeobachter neben dem Gesetz nichts mehr aufkommen konnte. Daß auch die Priester und ihre Partei Propheten nicht gelten ließen, ist selbstverständlich. Eine halboffizielle Lehre muß es (nach dem Abschluß des Kanon) gewesen sein, daß die Propheten abgeschlossen seien („completo numero“). Das Buch Daniel ist nicht mehr zu den Propheten gestellt worden, und die späteren Apokalypsen konnten überhaupt nicht mehr rezipiert werden. Die „Diadoche der Propheten“ sei abgerissen, behauptet Josephus, gewiß eine verbreitete Meinung wiedergebend (c. Apion. I, 8, s. auch Euseb., h. e. III, 10, 4: *ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνον γέγραπται μὲν ἕκαστα, πιστεως δ' οὐχ ὁμοίως ἡξίεται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν*). Julian c. Christ. 198 C: *τὸ παρ' Ἑβραίοις [προφητικὸν πνεῦμα] ἐπέλιπεν*.

²⁾ Sehr merkwürdig ist das Wort Jesu, daß alle Propheten und das Gesetz bis Johannes geweissagt haben (Matth. 11, 13); er scheint also — wohl um des nahen Endes willen — an das Aufhören der Prophetie gedacht zu haben. Allein der Spruch läßt auch eine Deutung zu, nach welcher das Aufhören der Prophetie nicht ins Auge gefaßt ist.

haben, so geht der Verlust des Lehrers vor; denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht; sein Lehrer, der ihn Weisheit lehrt, bringt ihn aber zum Leben in der zukünftigen Welt. Tragen jemandes Vater und Lehrer Lasten, so muß er zuerst dem Lehrer und hernach dem Vater abhelfen. Sind Vater und Lehrer in der Gefangenschaft, so muß er zuerst den Lehrer loskaufen.“ Überhaupt machten die Rabbinen überall auf den ersten Rang Anspruch. „Sie lieben die ersten Plätze bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen und haben es gerne, daß sie begrüßt werden auf den Märkten und von den Menschen Rabbi genannt werden“ (Matth. 23, 6f. cum parall.). Auch ihre Kleidung war die der Vornehmen.“¹⁾

Es sind also die drei Elemente der christlichen Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ im gleichzeitigen Judentum vorhanden gewesen, und die Schätzung jedes einzelnen Standes war eine sehr hohe, aber zusammengeordnet sind sie nicht worden (wären sie es, so hätten die Propheten weit voran stehen müssen). Die Zusammenordnung und die besondere Ausbildung des Apostolats ist ein Werk der christlichen Gemeinde.

3.

Indem wir die Untersuchung über die Missionare und Lehrer in Angriff nehmen, setzen wir bei der Didache (Apostellehre) ein.²⁾

In dem 4. Kapitel der Didache, in welchem der Verfasser die besonderen Pflichten der Christen als Glieder einer Gemeinde zusammengefaßt hat, ist als erstes Gebot die Ermahnung vorangestellt: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμίσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὁθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.*³⁾ Das ganze Buch aber — namentlich das c. 15 über die Episkopen und Diakonen Gesagte — zeigt, daß der Verfasser nur eine Klasse von Geehrten in den Gemeinden kennt, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als *ministri evangelii*.⁴⁾

¹⁾ Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II^s S. 317 f.

²⁾ Im folgenden ist der Abschnitt S. 93 ff. meiner großen Ausgabe der Didache (1884) benutzt.

³⁾ Man vgl. die Schätzung der Lehrer bei den Juden, wie sie oben angegeben worden ist. Barnabas (19, 9. 10) schreibt an der der Didache parallelen Stelle: *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου, μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας.*

⁴⁾ Auch der Verf. des Hebräerbriefs (13, 7) charakterisiert die „*ῥηγούμενοι*“ durch die nähere Bestimmung: *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Der Ausdruck „*ῥηγούμενοι*“, „*προηγούμενοι*“ (s. auch Hebr. 13, 17) — besonders in der römischen Gemeinde üblich, aber auch sonst zu finden — ist in der älteren Zeit nicht technisch gewesen; daher ist es im einzelnen Fall oft nicht

Wer aber sind die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nach der Didache? Nicht ständige, gewählte Beamte einer Einzelgemeinde, sondern zunächst freie Lehrer, die auf ein göttliches Mandat oder Charisma ihren Beruf zurückführten. Unter ihnen werden (1) Apostel, (2) Propheten, (3) Lehrer unterschieden. Diese Prediger sind z. Z. des Verfassers der Didache und für den Kreis der Gemeinden, die er kennt, erstens die berufsmäßigen Missionare des Evangeliums (die Apostel), zweitens die Träger der Erbauung, also die geistlichen Stützen des Lebens der Gemeinden (die Propheten und Lehrer).¹⁾

(1) Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt; denn nur in Bezug auf die Bischöfe und Diakonen heißt es (15, 1): *Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, und I Kor. 12, 28 liest man: *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεῦτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (cf. Ephes. 4, 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*). Wie diese göttliche Bestellung in Bezug auf die Apostel zu denken ist, davon gibt die alte, in Act. 13 aufgenommene Urkunde eine gute Vorstellung. Dort heißt es, daß die in der Gemeinde zu Antiochien wohnenden fünf Propheten und Lehrer (Barnabas, Simeon, Lucius, Menaën, Saulus) nach Gebet und Fasten die Weisung vom heiligen Geist erhalten hätten, den Barnabas und Saulus als Missionare d. h. als Apostel auszusenden. Wir dürfen annehmen, daß auch in anderen Fällen sich die Apostel auf eine solche außerordentliche Berufung bezogen haben.²⁾ Die Propheten hatten ihre Legitimation an ihrer in der Form einer Botschaft des heiligen Geistes vorgetragenen Verkündigung, sofern sich dieselbe als geisteskräftig erwies. Was aber die Lehrer betrifft, so läßt sich nicht bestimmt feststellen, auf welche Weise man als solcher anerkannt wurde. Jedoch scheint Jakob. 3, 1 einen Fingerzeig zu geben. Dort heißt es: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, εἰδότες ὅτι μᾶλλον κρίμα λημψόμεθα*. Hieraus geht hervor, daß Lehrer zu werden Sache eines persönlichen Entschlusses — natürlich auf

möglich, sicher zu bestimmen, wer unter ihm verstanden werden soll, die Lehrer oder die Bischöfe.

¹⁾ In zweiter Linie gehören nach c. 15 auch die Bischöfe und Diakonen hierher, sofern sie an Stelle der Propheten und Lehrer durch das Wort die Gemeinde erbauen.

²⁾ Timotheus ist in den Timotheusbriefen als „Evangelist“ vorgestellt, d. h. als Apostel zweiter Ordnung, aber deshalb auch als Träger eines charismatischen Amts. Infolgedessen heißt es I, 1, 18: *ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαι σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προακούσας ἐπὶ σὲ προφητείας* und 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοὶ διὰ προφητείας [μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου]*.

Grund eines Charismas, dessen man sich bewußt war — gewesen ist. Auch der Lehrer galt als einer, der zu diesem Berufe den heiligen Geist empfangen habe¹⁾; ob er aber ein wahrhafter Lehrer sei (Did. 13, 2), das hatten die Gemeinden ebenso festzustellen wie die Wahrhaftigkeit der Propheten (11, 11; 13, 1). Aber sie konstatierten nur das Vorhandensein eines göttlichen Auftrags, übertrugen also nicht im entferntesten damit ein Amt. Übrigens bildeten die besonderen Verpflichtungen, die die Apostel und Propheten zu erfüllen hatten (s. u.), in der Regel eine natürliche Schranke, sodaß nicht allzuvielle Unberufene sich in das Predigt- und Missionsamt eindrängten.

(2) Die Unterscheidung „Apostel, Propheten und Lehrer“ ist eine uralte und in der ältesten Zeit der Kirche allgemeine gewesen. Der Verfasser der Didache setzt voraus, daß allen Gemeinden Apostel, Propheten und Lehrer bekannt sind. C. 11, 7 erwähnt er die Propheten besonders, c. 12, 3f. nennt er Apostel und Propheten, c. 13, 1. 2 und 15, 1. 2 aber Propheten und Lehrer zusammen (niemals Apostel und Lehrer; anders Hermas). Hieraus folgt, daß die Reihenfolge „Apostel, Propheten, Lehrer“ in seinem Sinne ist, und daß unter gewissen Gesichtspunkten die Propheten eine Kategorie mit den Aposteln gebildet haben, während sie unter anderen Gesichtspunkten zu den Lehrern gestellt werden mußten (s. u.). Die Reihenfolge ist mit der von Paulus (I Kor. 12, 28) angegebenen identisch; somit ist ihr Ursprung bis in die fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts hinaufzuführen, ja mit Sicherheit in eine noch frühere Zeit; denn wenn Paulus sagt: *οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους καὶ*, so hat er zweifelsohne eine Einrichtung in der Kirche im Auge, die für die judenchristlichen Gemeinden, die ohne sein Zutun gestiftet waren, ebenso galt wie für die Gemeinden Griechenlands und Kleinasien. Diese Annahme aber bestätigt sich durch Act. 11, 27; 15, 22. 32 und 13, 1f. An der ersten Stelle lesen wir von Propheten, die aus der jerusalemischen Gemeinde in die antiochenische hinübergewandert sind²⁾; aus der dritten geht hervor, daß in Antiochien fünf Männer, die

¹⁾ Das kann man vielleicht schon aus I Kor. 14, 26 schließen, wo *διδαχή* neben *ἀποκάλυψις* steht; ganz klar wird es aus dem Hirten des Hermas, erstens weil er *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* überall zusammenordnet, zweitens weil er Sim. IX, 25, 2 von den Aposteln und Lehrern schreibt: *διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνῶς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον*.

²⁾ Zu zeitweiligem Aufenthalt; einer derselben, Agabus, hat noch etwa 15 Jahre später seinen dauernden Aufenthalt in Judäa gehabt, reiste aber dem Paulus nach Cäsarea entgegen, um ihm eine prophetische Kunde zu bringen (Act. 21, 10 f.).

als Propheten und Lehrer bezeichnet werden, eine Sonderstellung in der Gemeinde einnahmen und aus ihrer Mitte nach Weisung des Geistes zwei als Apostel ausgesondert haben (s. o.).¹⁾ Der Apostelberuf war also nicht sofort durch den Beruf des Propheten oder des Lehrers gegeben, sondern es bedurfte noch einer besonderen Weisung des Geistes für denselben. Geht aber aus Act. 13, 1 ff. die Ordnung „Apostel, Propheten, Lehrer“ indirekt aber deutlich hervor, so ist sie damit — da der Bericht als zuverlässig gelten darf — für die älteste heidenchristliche Gemeinde und für eine Zeit bezeugt, die von dem Jahre der Bekehrung des Paulus vielleicht nicht einmal durch ein Jahrzehnt getrennt war.

Zwischen den Ereignissen, von denen Act. 13, 1 f. berichtet, und der Schlußredaktion der Didache mag ein Jahrhundert liegen. Mittellglieder fehlen nicht. Wir haben erstlich das Zeugnis des I. Korintherbriefs (12, 28)²⁾; wir besitzen aber sodann noch zwei Zeugnisse, nämlich in dem Epheserbrief (ist der Brief unecht, so ist das Zeugnis um so wichtiger) und im Hirten. Beide Zeugnisse sind aber insofern nicht von vollem Gewicht, als sie bereits die alte Ordnung der berufsmäßigen *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* als Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr ganz rein darstellen, sondern zeigen, wie dieselbe durch die auf anderen Grundlagen erwachsene Organisation der geschlossenen Einzelgemeinde leise modifiziert worden ist.

Wie Did. 11, 3 werden Ephes. 2, 20 und 3, 5 die Apostel und Propheten zusammen genannt und ihnen ein überaus hoher Rang zugewiesen. Alle Gläubigen, heißt es, sind erbaut auf dem Grunde

¹⁾ Nach den an der Stelle gebrauchten Partikeln ist es wahrscheinlich, daß Barnabas, Simeon und Lucius die Propheten, Menaën und Saulus die Lehrer gewesen sind. Ein Prophet und ein Lehrer sind somit als Apostel ausgesandt worden. Barnabas hatte als der ältere zunächst die Führung (Barnabas' Prophetengabe kann man auch aus dem Namen „Barnabas“, der ihm gegeben worden ist = *υἱὸς παρακλήσεως* [Act. 4, 36] schließen; denn I Cor. 14, 3 heißt es: *ὁ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ παράκλησιν*).

²⁾ Hier ist zu beachten, daß Paulus nach Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr Kategorien von charismatisch begabten Personen anführt, sondern nur noch Charismen, ferner, daß er innerhalb dieser Charismen Rangunterschiede nicht macht, sondern mit einem doppelten *ἔπειτα* sie in eine Ordnung stellt, während die Apostel, Propheten und Lehrer in Rangordnung durch *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* aufgezählt sind. Hieraus ergibt sich, daß nur der Apostolat, das Prophetenamt (nicht die Glosolalie) und das Magisterium die Träger dieser Ämter zu Personen von Rang in den Gemeinden erhoben, während die *δυνάμεις, ἰάματα, ἀντιλήψεις κτλ.* keine sonderliche Stellung der mit diesen Charismen Begabten begründet haben. Es konstituiert also auch nach Paulus lediglich die Verkündigung des Wortes Gottes einen Rang in der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*. Das stimmt genau mit der Ansicht des Verfassers der Didache überein.

der Apostel und Propheten, und ihnen ist zuerst das Geheimnis offenbart worden, daß die Heiden Miterben der Verheißung Christi seien. Daß hier nicht die alttestamentlichen Propheten, sondern evangelische gemeint sind, zeigt sowohl der Kontext als die Voranstellung der Apostel. C. 4, 11 folgt nun eine Aufzählung, in der zwar die Reihenfolge „Apostel, Propheten, Lehrer“ gewahrt ist, jedoch so, daß nach den Propheten „Evangelisten“ eingeschoben und zu den Lehrern (und zwar vorantretend, aber mit ihnen eine Gruppe oder Stufe bildend) „Hirten“ gestellt sind.¹⁾ Aus diesen Einschreibungen geht ein Dreifaches hervor: erstlich daß der Verfasser (bez. Paulus) Missionare kennt, die nicht die Apostelwürde besitzen²⁾, daß er sie aber nicht sofort nach den Aposteln auführt, weil die Zusammenstellung „Apostel und Propheten“ ein *Noli me tangere* war (nicht ebenso die Zusammenstellung „Propheten und Lehrer“), zweitens daß er die Leiter der Einzelgemeinde (*ποιμένες*) in die Rangordnung der der ganzen Kirche geschenkten Prediger einordnet — die Einzelgemeinde machte sich also geltend —, drittens daß er die Lehrer als einer bestimmten Gemeinde zugehörige Personen ins Auge faßt, wie die enge Verbindung derselben mit *ποιμένες* und die Nachstellung (wenn auch Gleichordnung) beweist. Der Unterschied zwischen dem Verfasser des Epheserbriefes und dem der Didache ist jedoch in diesen Punkten kein bedeutender, wenn man erwägt, daß auch dieser die *ποιμένες* (*ἐπίσκοποι*) der Einzelgemeinde neben die Lehrer gestellt hat und wie diese geehrt wissen wollte (15, 1. 2), und wenn man ferner beachtet, daß er die ständige Niederlassung von Lehrern in einer Einzelgemeinde (13, 2) als das Regelmäßige zum Gegenstand einer besonderen Anordnung gemacht hat (beim Propheten scheint nach 13, 1 die Niederlassung der Ausnahmefall zu sein). Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die Ordnung der Didache der von Paulus im Korintherbriefe befolgten näher steht als die des Epheserbriefes; aber es wäre mehr als vorschnell, aus dieser Beobachtung zu folgern, daß die Didache älter sein müsse als jener Brief. Wir haben bereits gesehen, daß die engere Auffassung des Apostolats neben der weiteren sehr alt ist und somit die weitere nicht einfach abgelöst hat, vielmehr zeitweilig neben ihr hergegangen ist; und es ist ferner daran zu erinnern, daß aus Act. 13, 1; 11, 27; 21, 10 u. a. St. hervorgeht, daß die Propheten, vor allem aber die Lehrer, wenn sie auch der ganzen

¹⁾ Daß, weil *τοὺς δὲ* vor „Lehrer“ fehlt, diese als identisch mit den „Hirten“ zu erachten seien, folgt nicht; wohl aber, daß der Verfasser bez. Paulus beide als eine Gruppe betrachtet.

²⁾ Oben S. 232 habe ich es zu erklären versucht, warum gerade im Epheserbrief Evangelisten genannt sind.

Kirche mit ihrem Charisma zu dienen hatten, schon in ältester Zeit doch einen ständigen Aufenthalt besitzen konnten und für längere Zeit bez. für immer Glieder einer bestimmten Gemeinde waren. Als solche konnten sie daher frühe schon ins Auge gefaßt werden unbeschadet ihrer Eigenschaft als der Kirche geschenkte Lehrer.

Was den Hirten betrifft, so ist zunächst die auffallendste Beobachtung, welche er bietet, die, daß die Propheten in seinem Buche, so oft Klassen von Predigern und Hütern in der Christenheit aufgezählt werden, ungenannt bleiben.¹⁾ Infolge hiervon stehen die *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* regelmäßig zusammen.²⁾ Da Hermas selbst als Prophet auftritt, da sein Buch einen großen Abschnitt (Mand. XI) umfaßt, in welchem ausführlich von den falschen und von den wahren Propheten gehandelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im „Hirten“ nachdrücklicher als in irgend einem anderen urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so muß die Nichterwähnung des Propheten in der „Hierarchie“ des Hirten als eine absichtliche aufgefaßt werden. Hermas übergibt die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete. Ist das wahrscheinlich — und ich wüßte nicht, wie man diesem Schlusse entgehen könnte —, so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel und Lehrer“ zusammen nennt, „Propheten“ zu supplieren und so indirekt auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ bezeugt sein zu lassen.³⁾ Dann aber steht die Auffassung, welche der Hirte in der 9. Similitudo kundgetan hat, in genauer Parallele zu der des Verfassers der Didache. Die Apostel, (Propheten) und Lehrer sind die von Gott gesetzten, das geistliche Leben der Gemeinden begründenden Prediger, und an sie schließen sich erst (s. c. 25 — 27) die Episkopen und Diakonen.⁴⁾

¹⁾ Sim. IX, 15, 4a sind die alttestamentlichen Propheten gemeint.

²⁾ S. Sim. IX, 15, 4b: *οἱ δὲ μὲν ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. 16, 5: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σειμῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου*. Auch Vis. III, 5, 1 (s. u.) gehört hierher. Die Zusammenstellung „ἀπόστολος, διδάσκαλος“ findet sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11), indessen die Stellen dort beweisen nichts, da Paulus der Sprechende ist bez. sein soll.

³⁾ „Evangelisten“ im Unterschiede von „Aposteln“ kennt Hermas ebensowenig wie der Verf. der Didache; auch er braucht das Wort „Apostel“ im weiteren Sinne (s. o. S. 236).

⁴⁾ Die Reihenfolge der letzteren ist c. 26. 27 invertiert infolge eines dem Gleichnisse entnommenen Gesichtspunktes; die richtige Reihenfolge s. Vis. III, 5, 1.

Dagegen Vis. III, 5, 1 hat der Verfasser die Reihenfolge geändert. Er schreibt: οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι (suppl. καὶ προφῆται) καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν νεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες. Auch nach dem Verfasser der Didache sind die ἐπίσκοποι und διάκονοι den ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι anzureihen; der Unterschied aber besteht hier darin, daß Hermas die Episkopen — wie der Verfasser des Epheserbriefs die ποιμένες — den Lehrern vorangestellt hat. Aus welchen Gründen dies geschehen ist, wissen wir nicht; wir können nur konstatieren, daß auch hier die faktische Organisation der Einzelgemeinde bereits die Auffassung von der Organisation der Gesamtkirche, welche Hermas mit dem Verfasser der Didache teilt, modifiziert hat.¹⁾

Also eine alte Quellenschrift der Apostelgeschichte, Paulus, Hermas und der Verfasser der Didache bezeugen es, daß in den ältesten christlichen Gemeinden die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ den höchsten Rang einnahmen²⁾, und daß sie in Apostel, Propheten und Lehrer zerfielen. Sie bezeugen es aber auch, daß diese Apostel, Propheten und Lehrer nicht als Beamte einer Einzelgemeinde angesehen, sondern als von Gott eingesetzte und der ganzen Kirche geschenkte Prediger geehrt wurden. Die Vorstellung, daß die professionsmäßigen Prediger in der Kirche von den Gemeinden gewählt worden seien, ist ebenso unrichtig wie die andere, daß sie durch eine menschliche Übertragung irgend welcher Art ihr „Amt“ erhalten haben.

Es ist aber schließlich die Bedeutung der Beobachtung, daß die Apostel, Propheten und Lehrer nach der übereinstimmenden Auffassung der ältesten Zeugen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Gesamtkirche geschenkt sind und angehören, genauer zu erwägen. In diesem Besitze hatte die zerstreute Christenheit eine Verbindung und ein Band der Einheit, welches oft unterschätzt worden ist. Diese Apostel und Propheten, die von Ort zu Ort wanderten, die in allen Gemeinden mit dem höchsten Respekte

¹⁾ Es ist übrigens zu beachten, daß in Sim. IX von den Aposteln und Lehrern als von einer vergangenen Generation die Rede ist, während Vis. III von der ganzen Gruppe gesagt ist, daß ein Teil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben sei. Näher kann hier auf die wichtigen Auffassungen des Hirten nicht eingegangen werden.

²⁾ So auch der Verfasser des Hebräerbriefs. Man vgl. aber auch I Pet. 4, 11: εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός [diese Stelle illustriert den Bericht Act. 6].

aufgenommen wurden, sie erklären es uns einigermaßen, wie die Entwicklung der Gemeinden in den verschiedenen Provinzen unter den so verschiedenen Bedingungen doch das Maß von Gleichartigkeit bewahren konnte, welches sie bewahrt hat. Sie haben auch ihre Spuren nicht nur in den wenigen Urkunden zurückgelassen, wo nicht viel mehr als die Namen genannt sind und Verehrung bezeugt ist, sondern in weit höherem Grade haben sie sich in einer ganzen Gattung der ältesten christlichen Litteratur zum Ausdruck gebracht, in den sog. katholischen Briefen und Schriftstücken. Man kann die Entstehung, Verbreitung und das Ansehen dieser eigentümlichen und in vieler Hinsicht so rätselhaften Litteraturgattung nur verstehen, wenn man sie zusammenhält mit dem, was wir von den urchristlichen „Aposteln, Propheten und Lehrern“ wissen. Beachtet man, daß diese von Gott in der Kirche d. h. in der ganzen Christenheit, nicht in der Einzelgemeinde, gesetzt sind, also den Beruf für die Gesamtkirche gehabt haben, so leuchtet ein, daß die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke mit ihrer Adresse an die ganze Christenheit die hier entsprechende litterarische Gattung sind, welche daher verhältnismäßig frühe aufkommen mußte. Ein Brief wie der des Jakobus mit seiner Adresse „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung“, mit seinen prophetischen Ausführungen (c. 4. 5), mit seinen Anweisungen selbst an die Presbyter (5, 14), mit seinen dezidierten Versicherungen (5, 15f.) — er wird, da er von dem Apostel Jakobus nicht herrühren kann, erst verständlich, wenn man an die wandernden Propheten denkt, die das Bewußtsein hatten, von Gott für die Christenheit berufen zu sein, und daher die Verpflichtung fühlten, der ganzen Kirche zu dienen. Es begreift sich, wie katholische Briefe ein hohes Ansehen erlangen mußten, auch wenn ursprünglich nicht der Name eines der zwölf Apostel sie auszeichnete.¹⁾ Hinter denselben standen die von Gott berufenen Lehrer, die man zu ehren hatte wie den Herrn. Es würde zu weit führen, dem angedeuteten Gesichtspunkte hier nachzugehen; aber es mag noch darauf hingewiesen werden, welche Verbreitung und Bedeutung gewisse „katholische“ Briefe in den Gemeinden erlangt haben, und wie sie kaum in geringerem Maße die Entwicklung der Christenheit in ältester Zeit bestimmt haben als die paulinischen Briefe. Hier

¹⁾ Diese Zeit war freilich damals vorbei, als man unter anderen Vorwürfen dem Montanisten Themison auch den machte, er habe einen katholischen Brief geschrieben und damit in die Prärogative der Urapostel eingegriffen; s. Apollonius bei Euseb., h. e. V, 18, 5: *Θεμισῶν ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικὴν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν τοῖς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας.*

haben also, sei es Apostel, sei es Propheten und Lehrer, in den letzten Decennien des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts ein bleibendes Denkmal ihrer außerordentlichen Wirksamkeit hinterlassen. Zu demselben gesellen sich Schriften wie die des Hirten, deren Verfasser es nicht anders weiß, als daß seine Offenbarungen allen Gemeinden mitzuteilen seien. Er ist eben nicht römischer Prophet, sondern als Prophet Lehrer der gesamten Christenheit.

Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß die Christenheit erst Kirchenämter erhalten habe, nachdem der Episkopat für eine Einrichtung erklärt worden war, in der sich der Apostolat so fortsetze, daß jeder einzelne Bischof nicht nur als Träger eines Gemeindeamtes, sondern als Bischof der katholischen Kirche (und in diesem Sinne als Nachfolger der Apostel) zu gelten habe. Aber man hat diese richtige Beobachtung durch den Hinweis darauf zu ergänzen, daß in der ältesten Zeit eigentümliche Einrichtungen bestanden haben, die sich in einer Hinsicht als Analogie zu dem späteren katholischen Amte fassen lassen. Die „*λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“ waren „*διδάσκαλοι καθολικοί*“.¹⁾ In der Zeit aber, in der diese alten Lehrer successive verschwanden, hatte auch schon jene Entwicklung begonnen, die mit dem Triumphe des

¹⁾ Das Quellenmaterial über die Trias soll hier zusammenstehen:

(1) Die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und ursprünglich wahrscheinlich nur sie, d. h. die Apostel, Propheten und Lehrer, sind die *ἡγούμενοι* bez. die *τετιμημένοι* in den Gemeinden; dies ergibt sich (a) aus Didache 4, 1; 11, 3 f.; 13; 15, 1. 2 kombiniert, (b) aus Hebr. 13, 7. 17. 24, wo die *ἡγούμενοι* ausdrücklich als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden, (c) vielleicht aus 1 Clem. 1, 3; 21, 6, (d) aus Act. 15, 22. 32, wo dieselben Männer erst *ἡγούμενοι*, dann *προφῆται* genannt sind, (e) aus dem Hirten des Hermas.

(2) Apostel, Propheten und Lehrer: Paulus, 1 Kor. 12, 28 f. (angereiht sind *δυνάμεις, χαρίσματα ἱαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*). Die Väter, die in späteren Jahrhunderten sich dieser Stelle erinnern, tun so, als bestünde die Trias noch zu Recht, ja vergessen manchmal neben ihr die herrschende Kirchenverfassung ganz. Novatian schreibt, nachdem er von den Aposteln, die der Paraklet stärkt, gesprochen hat (de trinit. 29): „hic est qui prophetas in ecclesia constituit, magistros erudit“. Cyrill Hieros. (catech. 18, 27) sieht in Bezug auf die Kirche nur die an unsrer Stelle genannten Ämter für wesentlich an, nicht aber die Bischöfe. Ambrosius (Hexaëm. III, 12, 50) schreibt: „Circumdedit enim vineam velut vallo quodam caelestium praeceptorum et angelorum custodia . . . posuit in ecclesia velut turrim apostolorum et prophetarum atque doctorum, qui solent pro ecclesiae pace praetendere“ (cf. in Ps. 118, sermo 22 c. 15). Vincentius Lerin. (Commonit. 37. 38) spricht von Pseudaposteln, Pseudopropheten, Pseudolehrern; in c. 40 erwarbt man, die Bischöfe genannt zu lesen, aber nur Apostel, Propheten und Lehrer werden genannt. Paulin von Nola (Opp. ed. Hartel I p. 411 f.) richtete an Augustin eine Anfrage über Apostel, Propheten und Lehrer, Evangelisten und Hirten. Sehr bezeichnend sagt er: „in omnibus his diversis nominibus simile et prope unum doctrinae officium video fuisse tractatum“, und er nimmt

monarchischen Episkopats, nämlich mit der Anerkennung seiner apostolisch-katholischen Bedeutung geendet hat. Die Vorstufen dieser Entwicklung beobachten wir dort, wo, wie in dem Epheserbrief, im Hirten und in der Didache, die ständigen Beamten der Einzelgemeinde an die Ordnung „Apostel, Propheten und Lehrer“ herangeschoben oder bereits in sie eingerückt sind. Damit war die fundamentale Bedingung geschaffen, auf Grund deren die Bischöfe schließlich die Bedeutung der „Apostel, Propheten und Lehrer“ erhielten. Faßt man die Stelle I Kor. 12, 28 oder Didache c. 13 ins Auge („die Propheten sind eure Hohenpriester“) und sodann solche Stellen bei Cyprian und aus der nachcyprianischen Zeit, in denen die Bischöfe als die Apostel, Propheten und Lehrer und als die Hohenpriester der Kirche gefeiert werden, so hat man die Anfangs- und Endpunkte einer der wichtigsten Entwicklungen vor sich. Hervorragende Bischöfe wie Polykarp von Smyrna hatten sie längst anticipiert; er wurde von seiner Gemeinde und in Asien als „apostolischer und prophetischer Lehrer“ gefeiert.

Was den Ursprung der Trias betrifft, so ist gezeigt worden, daß sich ihre einzelnen Elemente zwar im Judentum fanden, die Zusammenordnung aber von dort nicht erklärt werden

richtig an, daß die Propheten nicht die alttestamentlichen sein können, sondern christliche Propheten sein müssen.

(3) Propheten und Lehrer, welche aus ihrer Mitte Apostel aussondern: Act. 13, 1.

(4) Apostel, Propheten und Lehrer: Didache (angereicht werden Bischöfe und Diakonen).

(5) Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer: Ephes. 4, 11.

(6) Apostel und Lehrer (aber Propheten mit Absicht ausgelassen), an sie sich anreihend Bischöfe und Diakonen: Hermas, Simil. IX.

(7) Apostel, (Propheten), Bischöfe, Lehrer, Diakonen: Hermas, Vis. III.

(8) Apostel, Lehrer, Prophet: Clem. Hom. XI, 35: μέμνησθε ἀπόστολον ἡ διδάσκαλον ἡ προφήτην.

(9) Apostel und Propheten (die enge Zusammengehörigkeit beider ergibt sich schon aus Matth. 10, 41): Apoc. 18, 20 (2, 2. 20); Ephes. 2, 20; 3, 5. Didache 11, 3. (Nach Irenäus III, 11, 4 ist der Täufer Johannes Prophet und Apostel zugleich: „et prophetae et apostoli locum habuit“; nach Hippol., de antichr. 50 ist Johannes der Jünger Apostel und Prophet zugleich). Der Gegner der Aloger bei Epiphani., haer. 51, 35 etc., cf. Didasc. de charism. [Lagarde, Reliq. p. 4, 19 sq.]: οἱ προφηταὶ ἐφ' ἡμῶν προφητεύσαντες οὐ παρεξέτειναν ἑαυτοὺς τοῖς ἀποστόλοις.

(10) Propheten und Lehrer: Act. 13, 1. (II Pet. 2, 1). Didache 13, 1. 2; 14, 1. 2. Pseudoclemens, de virg. I, 11: „Ne multi inter vos sint doctores neque omnes sitis prophetae“ (l. c.: λόγος διδαχῆς ἡ προφητείας ἡ διακονίας). Man findet sie, bez. Pseudopropheten und Pseudolehrer, in der späteren Literatur noch häufig zusammengestellt, s. z. B. Orig., Homil. 2 in Ezech. (Lommatzsch T. XIV p. 33. 37); Vincent. Lerin., l. c. c. 15. 23. In den pseudo-

kann. Man könnte geneigt sein, sie auf Jesus Christus selbst zurückzuführen — seine Jünger hat er einmal als Missionare (Apostel) ausgesandt, und von Propheten, die er erweckt und die predigend umherziehen, scheint er nach Matth. 10, 41 gesprochen zu haben. Allein die Geschichtlichkeit der letzteren Stelle ist zweifelhaft¹⁾; daß sich die Jünger nicht „Lehrer“ nennen lassen sollen, hat Jesus ausdrücklich gesagt²⁾, und eine solche Anweisung, wie sie sich in der Schöpfung jener Trias darstellt, fügt sich überhaupt nicht zu seiner ganzen Predigt und den übrigen Anweisungen.

clementinischen Homilien (III, 12) heißt Jesus selbst „unser Lehrer und Prophet“.

(11) Apostel und Lehrer: (Hermas): I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11; Clemens, Strom. VII, 16, 103: *οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τε καὶ διδάσκαλοι*, Eclog. 23.

(12) Polykarp wird im Briefe seiner Gemeinde (c. 16, 2) also bezeichnet: *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς, γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* (cf. Acta Pion. 1: *ἀποστολικὸς ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς γενόμενος*). Hier sind die alten hohen Prädikate sämtlich zusammengefaßt und mit „Bischof“ verbunden. Aber augenscheinlich gilt es als etwas ganz Seltenes, daß noch „zu unseren Zeiten“ ein apostolischer und prophetischer Lehrer gelebt hat. Sehr bezeichnend ist die Ausdrucksweise des Eusebius (Mart. Pal. 11. 1): er sagt von einer Gruppe von zwölf Märtyrern, sie sei teilhaft gewesen *προφητικοῦ τιμῆς ἢ καὶ ἀποστολικοῦ χαρίσματος καὶ ἀριθμοῦ*.

(13) Von dem Phrygier Alexander heißt es in dem lugdunensischen Briefe (Euseb. V, 1, 49): *γνωστὸς σχεδὸν πᾶσι διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρησίαν τοῦ λόγου· ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος*.

Ein sehr schönes Zeugnis dafür, daß die Propheten der Gesamtkirche und nicht einer Einzelgemeinde geschenkt sind — bei den Aposteln ist das selbstverständlich —, besitzen wir aus valentinianischen Kreisen (Excerpta ex Theodot. 24): *λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ ὅτι ὁ κατὰ εἰς τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχέθη· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ πνεύματος ἰάσεις καὶ προφητεῖαι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται*. Vgl. die Ansprüche der montanistischen Propheten und die Geschichte des Hirten in der Kirche.

Die sub (11) oben angemerkte Stelle aus den Eklogen des Clemens lautet: *Ὡσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἑαυτο, οὕτως καὶ πρότερον „διὰ τῶν προφητῶν“, νῦν δὲ „διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων“ . . . καὶ πάντοτε ἀνθρώπων ὁ φιλόανθρωπος ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφῆτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν*. Diese Stelle ist lehrreich; aber die alte Trias ist, wie man sieht, bereits gesprengt: die Propheten sind nur noch als alttestamentliche bekannt und zugelassen. — Ob die *πνευματικοὶ* des Origenes (de orat. 28) mit unsrer Gruppe der Lehrer zusammenhängen, lasse ich dahingestellt. Die *τάξις προφητῶν μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων* (Hipp., de antichr. 59) gehört nicht hierher.

¹⁾ Nicht auf das Wort Matth. 11, 13 (*πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν*) möchte ich mich berufen (denn dieses Wort schließt vielleicht, s. o. S. 241, eine neue Gattung von Propheten nicht aus), wohl aber darauf, daß die Situation, aus der 10. 40 ff. gesprochen zu sein scheint, die begonnene und dauernde Missionstätigkeit bereits voraussetzt.

²⁾ Matth. 23, 8.

Mithin muß man annehmen, daß die Trias und ihre Schätzung in der jerusalemischen Gemeinde (und zwar schon in ältester Zeit) entstanden ist im Zusammenhang mit dem „Geist“, der über die Gemeinde kam. Auf christliche Propheten wird im Zusammenhang von Act. 2 (s. v. 18) hingewiesen; sie werden (cf. Act. 4, 36) sehr frühe aufgetreten sein. Näheres ist leider unbekannt, und der wirkliche Ursprung der enthusiastischen Trias „Apostel, Propheten und Lehrer“ so dunkel, wie der Ursprung der Trias „Bischöfe, Presbyter und Diakonen“ und der sehr viel spätere des Komplexes der sog. niederen Weihen. Überall handelt es sich hier um bewußte Schöpfungen, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, sich aber aus den tatsächlichen Verhältnissen heraus aufgedrängt haben mögen.

4.

Die Didache faßt zunächst (11, 3) Apostel und Propheten zusammen, indem sie die Anweisung gibt, daß für sie das Dogma des Evangeliums in Geltung bleiben soll. In den späteren Kapiteln dagegen faßt sie vielmehr Propheten und Lehrer zusammen und schweigt über die Apostel. Hieraus folgt, worauf bereits oben hingewiesen worden ist, daß die Propheten einerseits mit den Aposteln, andererseits mit den Lehrern ein Merkmal gemeinsam hatten. Jenes Merkmal ergibt sich aus dem Ausdruck *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*, sowie aus den nun folgenden Spezialanweisungen.¹⁾ Unter dem „Dogma des Evangeliums“ können nur die Regeln verstanden sein, die wir Mark. 6 cum parall. lesen. Diese Annahme wird dadurch noch verstärkt, daß Matth. 10, wo Gebote für die Apostel zusammengestellt sind, auch von wandernden Propheten die Rede ist (v. 41) und sie als besitzlos vorgestellt werden. Die Besitzlosigkeit wurde also als ein notwendiges Erfordernis für die Apostel und Propheten erachtet. Das sagen auch der 3. Johannesbrief, Origenes und Eusebius. Johannes bemerkt über die Missionare, sie wanderten predigend, ohne etwas von den Heiden anzunehmen. Auf „Annehmen“ waren sie also angewiesen. Origenes (c. Cels. III, 9) schreibt: „Die Christen bieten alles auf, was sie können, den Glauben über die ganze Erde zu verbreiten. Darum machen es sich einige förmlich zu ihrer Lebensaufgabe, nicht bloß von Stadt zu Stadt, sondern selbst von Flecken zu Flecken und von Dorf zu Dorf zu gehen, um dem Herrn neue Gläubige zu gewinnen. Und man wird nicht sagen

¹⁾ Πᾶς ὁ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος. οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ἡ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἑὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. ἔξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον ἕως οὗ ἀντισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστίν (c. 11, 4–6).

können, daß sie das eines Gewinnes wegen tun, da sie oft nicht einmal soviel nehmen wollen, als sie zum Leben nötig haben; und wenn die Not sie manchmal zwingt, etwas anzunehmen, so begnügen sie sich mit der Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse, obgleich so manche bereit sind, ihnen noch weit mehr zu geben. Und wenn in unsern Tagen bei der großen Anzahl derer, die zum Glauben übertreten, einige reiche und hochgestellte Männer und zartfühlende und edle Frauen den Glaubensboten gastliche Aufnahme gewähren, getraut sich da jemand zu behaupten, daß einige aus Verlangen nach Ansehen den christlichen Glauben verkündigen? In den ersten Zeiten, wo gerade den Predigern des Glaubens große Gefahr drohte, konnte man einen solchen Argwohn nicht so leicht haben, heutzutage aber ist die Geringschätzung, mit welcher ihnen Andersgläubige begegnen, größer als die Ehre, welche die Glaubensgenossen, und nicht alle, ihnen erweisen.“ Eusebius schreibt (h. e. III, 37): „Sehr viele von den damaligen Jüngern (den Schülern der Apostel), deren Herz das göttliche Wort zu einer brennenden Liebe für die „Philosophie“ hingerissen hatte, erfüllten zuerst das heilbringende Gebot des Herrn und verteilten ihre Habe unter die Dürftigen. Dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt der Evangelisten, indem sie sich eifrigst bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Worte des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen und die Schrift der heiligen Evangelien mitzuteilen. Sie legten aber in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens; dann stellten sie andere als Hirten auf und vertrauten diesen die Pflege der neuen Pflanzung an; sie selbst aber eilten mit der göttlichen Gnade und Mitwirkung wieder zu andern Völkern und Ländern.“ Dazu h. e. V, 10, 2, wo es in Bezug auf das Ende des 2. Jahrhunderts heißt: „Es gab noch bis zu dieser Zeit mehrere Evangelisten des Wortes „ἐνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μμήματος συνεισφέρειν ἐπ' ἀδξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προμηθοῦμενοι, ὧν εἷς γενόμενος καὶ Παταῖνος.¹⁾ — Das zweite Erfordernis für die Apostel, welches die „Apostellehre“ neben der Besitzlosigkeit angibt, die rastlose Missionstätig-

¹⁾ Das Wort „Evangelist“ kommt Ephes. 4, 11; Act. 21, 8 und II Tim. 4, 5 vor, sodann in der „Apostol. Kirchenordnung“ (c. 19). Hierauf findet man es erst wieder bei Tertull. de praescr. 4 und de corona 9 (Hippol., de antichr. 56, heißt Lukas Apostel und Evangelist). Das ist ein Beweis, daß die Unterscheidung von Aposteln und Evangelisten in ältester Zeit selten gemacht worden ist (dagegen werden die Apostel selbst häufig als οἱ εὐαγγελισάμενοι bezeichnet, s. Gal. 1, 8; 1 Clem. 42, 1; Polyc. ep. 6, 3; von Barnabas c. 8, 3 sogar die Zwölf so ohne die Bezeichnung „Apostel“). Eusebius bezeichnet die Evangelisten als Nachahmer der Apostel; in ältester Zeit galten sie den meisten einfach als Apostel.

keit (keine Niederlassung) bestätigen Origenes und Eusebius ebenfalls.¹⁾

Durch die „Apostellehre“ wissen wir, daß diese wandernden Missionare noch am Anfang des 2. Jahrhunderts Apostel geheißen haben. Origenes und Eusebius bestätigen uns, daß sie noch im 2. Jahrhundert existierten — Origenes weiß sogar noch von solchen in der Gegenwart —, aber den Namen „Apostel“ führten sie nicht mehr.²⁾ Nicht nur die gesteigerte Verehrung der Urapostel verbot das, sondern auch die Theorie, die sich schon im Laufe des 2. Jahrhunderts einbürgerte, daß bereits die Urapostel das Evangelium auf der ganzen Welt verkündigt hätten. War dem so, dann waren alle folgenden Missionare nicht mehr Apostel, da sie nicht mehr die ersten waren, die das Evangelium in den Ländern verkündigten.³⁾

Wie es zu der exorbitanten Hochschätzung der Urapostel gekommen ist, ist schon angedeutet worden. Ihre Tätigkeit soll als Ersatz dafür angesehen werden, daß Jesus Christus selbst nicht in allen Ländern missionierend gewirkt hat. Dazu: der Glaube an das nahe Weltende erzeugte mit einer gewissen Notwendigkeit die Vorstellung, daß das Evangelium schon überall verkündigt sei; denn erst nach der universalen Verkündigung kann es eintreten. Aus diesen Gründen ist das Ansehen der Urapostel so ungeheuer gesteigert worden, es wurde ihre Aussendung in alle Welt geradezu ins „Credo“ aufgenommen.⁴⁾ Wir sind heute

¹⁾ Nur die Verkündigung des Wortes, schlechterdings keine andere Tätigkeit haben die Apostel auszuüben. Diese Vorstellung ist schon Act. 6 ausgeprägt und ist so lange festgehalten worden, als das Gedächtnis die Zeit wirklicher Apostel festhielt. In der Abgar-Quelle, welche Eusebius (h. e. I, 13) ausgeschrieben hat, wird auch bestätigt, daß der Apostel kein Geld nehmen darf; außerdem fügt sie noch einen wertvollen Zug zu den Verpflichtungen des Apostolats hinzu. Thaddäus sagt, als er aufgefordert wurde, in kleinem Kreise das Wort Gottes zu verkündigen: „Ich werde jetzt schweigen; da ich aber abgesandt bin, das Wort öffentlich zu verkündigen (*κηρύξαι*), versammle mir morgen alle deine Bürger, und ich werde zu ihnen predigen.“

²⁾ Es ist natürlich nur Hohn, wenn Cyprian von den Aposteln Novatians spricht (ep. 55, 24).

³⁾ Eusebius ist freilich mit seiner eigenen Darstellung in Konflikt gekommen; man halte die Stellen II, 3; III, 1—4 und III, 37 zusammen.

⁴⁾ S. das Nähere in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I³ S. 153—156; unten im 1. Kap. des 4. Buches komme ich auf die Missionslegende zurück; aber eine Erschöpfung des unendlichen Stoffes ist nicht beabsichtigt; ich werde ihn nur streifen. Das Höchste und Ausschweifendste in Bezug auf die Bedeutung der Zwölfapostel findet sich in der Pistis Sophia c. 7 (Schmidt p. 7). Jesus spricht zu den Zwölfen: „Freuet euch nun und jubelt, denn als ich mich aufmachte zur Welt, führte ich von Anfang an zwölf Kräfte mit mir, wie ich es euch von Anfang an gesagt habe, welche ich von den zwölf Erlösern (*σωτήρες*) des Lichtschatzes gemäß dem Befehle des ersten Myste-

nicht mehr imstande, das — jedenfalls höchst bescheidene — Maß von Wirklichkeit festzustellen, welches dem Glauben an die universale Missionstätigkeit der Apostel zu Grunde liegt. Sicher aber sind alle Vorstellungen von der universalen und einheitlichen kirchenorganisatorischen Tätigkeit der zwölf Apostel für die Heidenkirchen ins Reich der Legenden zu verweisen.¹⁾

Von der Tätigkeit der Missionare (Apostel) des 2. Jahrhunderts wissen wir leider in concreto so gut wie nichts und hören, außer dem Namen Pantänus und der Mission dieses alexandrinischen Lehrers nach „Indien“²⁾, auch keine Namen. Vielleicht haben wir den Papyrus in den *Acta Carpi et Papyli* als Missionar zu betrachten; denn er sagt im Verhöre (c. 32): *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσὶν μου τέκνα κατὰ θεόν*. Vielleicht war Attalus in Lyon ein Missionar (Euseb. h. c. V, 1); aber beides ist unsicher. Ein Name wäre freilich zu nennen, der der Thekla (nach den *Acta Pauli*), wenn wir auf diesen Roman etwas geben könnten. Sie ist die einzige Frau, welche den Ehrentitel „*ἡ ἀπόστολος*“ erhalten hat. Aber es ist sehr zweifelhaft, ob ihre Verehrung außer der Legende von ihr irgend eine andere tatsächliche Grundlage gehabt hat; doch kann die Legende selbst einen historischen Kern einschließen.

Können wir auch von der Tätigkeit der Apostel im 2. Jahrhundert nichts Bestimmtes aussagen — am Anfang des 3. sind wohl nur noch letzte Nachzügler dieses Standes vorhanden gewesen —, so ist doch die Schöpfung und Existenz dieser heroischen Institution an sich von hohem Interesse. Ihre Erfolge dürfen freilich nicht zu hoch geschätzt werden; denn erstlich trifft die „Apostellehre“ hauptsächlich Bestimmungen, um vor dem Mißbrauch des Amtes zu schützen — es muß schon am Anfang des 2. Jahrhunderts der

riums genommen hatte. Diese nun stieß ich in den Mutterleib eurer Mutter, während ich in die Welt kam, d. h. diese, die heute in eurem Körper sind. Denn es wurden euch diese Kräfte vor den Augen der ganzen Welt gegeben, weil ihr die seid, welche die ganze Welt retten werden, und damit ihr imstande seid, die Drohung der Archonten der Welt und die Leiden der Welt und ihre Gefahren und alle ihre Verfolgungen . . . zu ertragen.“ Vgl. c. 8 p. 9: „Freuet euch nun und jubelt, denn ihr seid selig vor allen Menschen, die auf der Erde, weil ihr es seid, die die ganze Welt retten werden.“ Übrigens heißen auch in den Eklogen des Clemens (c. 16) die Apostel „*σωτῆρες τῶν ἀνθρώπων*“

¹⁾ Beachtenswert ist, daß nach altchristlicher Vorstellung sich auch das mosaische Gesetz über die ganze Welt verbreitet hat. Die Predigt der zwölf Apostel in der ganzen Welt findet also die Wirkungen vor, welche jenes Gesetz hervorgerufen hat (s. z. B. die Ausführungen Eusebs im 1. Buch der Kirchengeschichte).

²⁾ Euseb., h. e. V, 10.

Gefahr der Verwilderung unterlegen sein, was sehr begreiflich ist —, zweitens hätte sich die stilisierte Vorstellung von der grundlegenden und eigentlich schon abschließenden Missionstätigkeit der Urapostel gar nicht bilden und so fest einbürgern können, wenn lebendige Apostel im 2. Jahrhundert noch eine große Rolle gespielt hätten. Vielleicht ist es daher nicht zu kühn zu sagen, daß die Kirche in Wahrheit nur zwei wirkliche Apostel besessen hat, einen großen und einen kleinen, den Paulus und Petrus, dazu etwa noch den ephesinischen Johannes. Schwerlich haben jene anderen berufsmäßigen Apostel, die besitzlosen und rastlos wandernden, das Hauptverdienst an der Ausbreitung des Christentums — wir müßten sonst von ihnen hören oder doch ihre Namen kennen; aber schon Eusebius war über sie so unwissend wie wir. Das Hauptverdienst der Ausbreitung wird den nicht berufsmäßigen Aposteln gebühren und dazu den „Lehrern“.

5.

Die Propheten, obschon sie nach der „Apostellehre“ und anderen Zeugnissen auch besitzlos sein sollten wie die Apostel, sind doch nicht zu den berufsmäßigen Missionaren zu rechnen; aber sie haben wie die Lehrer indirekt für die Mission eine Bedeutung gehabt. Ihr charismatisches Amt befähigte sie zur Verkündigung des Wortes Gottes und wies sie dazu an; ihre begeisterten Reden wurden auch von Heiden gehört, und Paulus setzt (I Kor. 14, 24) gewiß mit Grund voraus, daß die prophetische Rede und die prophetische Herzenskündigung auf diese einen besonderen Eindruck machen. Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts haben sich die Propheten als Stand in der Kirche erhalten¹⁾; die montanistische Bewegung hat den urchristlichen Prophetismus gesteigert und zu Ende geführt. Vereinzelte Zeugnisse sind auch später noch vorhanden²⁾; aber für die Kirche bedeuteten solche Propheten nichts mehr, ja sie wurden vom Klerus wohl kurzer Hand als falsche Propheten beurteilt. Wie die Apostel, so waren auch die Propheten in einer gefährlichen Lage und konnten leicht verwildern. Die Bestimmungen der „Apostellehre“ (c. 11) lehren, welche Vorsichtsmaßregeln man schon am Anfang des 2. Jahrhunderts gebrauchen mußte, um die Gemeinden vor Schwindelpropheten zu schützen. Lucian zeigt in Peregrinus Proteus einen solchen; auch das stimmt mit der „Apostellehre“ überein, daß

¹⁾ Tertullian (de praescr. 3) zählt sie nicht mehr mit: „Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit.“

²⁾ S. Firmilian bei Cypr., ep. 75, 10.

Peregrinus als Prophet sich bald in einer Gemeinde niederläßt, bald umherzieht in Begleitung von ihm besonders verehrenden Christen: die Propheten waren nicht an eine bestimmte Gemeinde gebunden. Auch Prophetinnen haben nicht gefehlt; man findet sie sowohl in der großen Kirche als namentlich bei den Gnostikern.¹⁾

Unser Quellenmaterial in Bezug auf die urchristlichen Propheten ist sehr umfangreich, und viele noch unerledigte Fragen knüpfen sich an dasselbe; so ist z. B. das Verhältnis der christlichen Propheten zu den zahlreichen Kategorien heidnischer Propheten (ägyptischer, syrischer, griechischer), die wir aus der Litteratur und den Inschriften kennen, noch niemals untersucht worden.²⁾ Aber für die Zwecke, die wir hier verfolgen, bietet das Material nichts; denn über die Missionstätigkeit der Propheten erhalten wir keine Kunde.

6.

Die „Apostellehre“ erwähnt die Lehrer an zwei Stellen (13, 2; 15, 1. 2), und zwar als einen besonderen Stand in den

¹⁾ Aus der koptischen Übersetzung der Acta Pauli (Briefwechsel des Paulus mit der korinthischen Gemeinde) haben wir gelernt, daß der dort genannte korinthische Gemeindeprophet nicht ein Mann, sondern eine Frau gewesen ist (Name: Theone, nicht Theonas).

²⁾ Sofern sich hier und dort Schwindler unter die Propheten mischten, wird ein Unterschied überhaupt nicht bestanden haben. Eine interessante Charakteristik hat Celsus von den Propheten gegeben (Orig. c. Cels. VII, 9. 11): „Es gibt viele, die, obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der größten Leichtigkeit und bei dem nächsten besten Anlaß sowohl innerhalb der Heiligtümer als außerhalb derselben sich gebärden, als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen; andere als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend geben dasselbe Schauspiel. Einem jeden sind die Worte geläufig, ein jeder ist damit sofort bei der Hand: „Ich bin Gott“ oder (und) „Gottessohn“ (*παῖς θεοῦ*) oder „Geist Gottes“. „Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist, und ihr, Menschen, fahret wegen eurer Ungerechtigkeiten ins Verderben! Aber ich will euch retten, und ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht! Selig der, welcher mich jetzt ehrt! Alle übrigen werde ich dem ewigen Feuer übergeben, die Städte sowohl als die Länder und die Menschen. Diejenigen, welche jetzt die ihnen bevorstehenden Strafgerichte nicht erkennen wollen, werden dereinst vergeblich anderen Sinnes werden und seufzen! Die aber, welche an mich geglaubt, die werde ich ewiglich bewahren!“ . . . „Diesen großartigen Drohungen mischen sie dann noch seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte bei, deren Sinn kein noch so verständiger Mensch herauszubringen vermag, so dunkel und nichtsagend sind sie; aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler vermag sie zu deuten, wie es ihm beliebt . . . Diese angeblichen Propheten, die ich selbst mehr als einmal mit meinen Ohren gehört, haben, nachdem ich sie überführt, mir ihre Schwächen bekannt und eingestanden, daß sie ihre unfaßbaren Worte selbst erfunden hätten.“

Gemeinden. Sie leisten ihnen denselben Dienst wie die Propheten, nämlich den Dienst am Wort, gehören deshalb zu den „Geehrten“ und können, wie die Propheten, Anspruch auf Unterhalt erheben. Dagegen sind sie augenscheinlich nicht zu Besitzlosigkeit verpflichtet¹⁾, auch wandern sie nicht, sondern bleiben in der Gemeinde sesshaft.

Diese Angaben empfangen erstlich eine Bestätigung aus jenen Quellenstellen, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer zusammen genannt sind (s. o. S. 242ff.), sodann aus einer Reihe von einzelnen Zeugnissen, die da zeigen, daß Lehrer sein ein Stand in der Christenheit gewesen ist, und daß die Lehrer hohes Ansehen im 2. Jahrhundert und zum Teil, wie wir sehen werden, auch noch in der Folgezeit genossen haben. Zunächst beweist schon die nicht selten begegnende Versicherung eines Schriftstellers, daß er nicht in der Eigenschaft eines Lehrers schreibe, resp. Vorschriften gebe, ein wie bedeutendes Ansehen der wahrhaftige Lehrer genoß, und wie man ihm das Recht zusprach, allgemein gültige, verpflichtende Anweisungen zu geben. So versichert Barnabas zweimal (1, 8; 4, 9): *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω*, und *πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος*.²⁾ Ignatius erklärt (ad Eph. 3, 1): *οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὢν τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου*³⁾, und noch im 3. Jahrhundert schreibt Dionysius von Alexandrien (ep. ad Basil.): *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἀπλότητος προσῆκον ἡμῶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι*.⁴⁾ Die Warnung des Jakobusbriefes (3, 1): *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*, beweist, wie gesucht dieser Stand in der Gemeinde war, von dem Hermas (Sim. IX, 25, 2) ausdrücklich sagt, daß seine Vertreter den heiligen Geist für denselben empfangen hätten.⁵⁾ Derselbe Hermas beruft sich (Mand. IV, 3, 1) auf einen von ihm gehörten Ausspruch einiger Lehrer betreffs der Buße, der dann von dem Engel ausdrücklich bestätigt

¹⁾ Wenn von Origenes erzählt wird (Euseb., h. e. VI, 3), daß er den evangelischen Spruch, nicht zwei Stöcke usw. zu haben, befolgt hat, so ist das ein freier Entschluß von ihm gewesen. Kurz vorher wird erzählt, daß er sich durch Verkauf seiner Bücher eine Leibrente verschafft habe, um ganz sorgenfrei zu sein.

²⁾ Aber andererseits sagt er e. 9, 9: *οἶδεν δὲ τὴν ἔμφρον θεωρεῖν τῆς διδασκῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν*.

³⁾ Man beachte hier „διατάσσομαι“, welches Ignatius (Trall. 3, 3; Röm. 4, 3) von den Aposteln braucht; s. Trall. 7, 1: *τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων*.

⁴⁾ Vgl. auch noch Commodian, Instruct. II, 22, 15: „Non sum ego doctor, sed lex docet“; II, 16, 1: „Si quidem doctores, dum exspectant munera vestra aut timent personas, laxant singula vobis; et ego non doceo.“

⁵⁾ *Διδάσκαλοι οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνώως τὸν λόγον τοῦ κυρίου . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*.

wird. Diese Stelle zeigt, daß es zur Zeit des Hermas in Rom *διδάσκαλοι* gab, die in hohem Ansehen standen. Eine ausführliche Anweisung über Lehrer besitzen wir in den pseudoclementinischen Briefen de virginitate (I, 11): „Doctores esse volunt et disertos sese ostendere . . . neque adtendunt ad id quod dicit [Scriptura]: ‚Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae‘ . . . Timeamus ergo iudicium quod imminet doctoribus; grave enim vero iudicium subituri sunt doctores illi, qui docent et non faciunt¹⁾, et illi qui Christi nomen mendaciter assumunt dicuntque se docere veritatem, at circumcursant et temere vagantur seque exaltant atque gloriantur in sententia carnis suae . . . Verumtamen si accepisti sermonem scientiae aut sermonem doctrinae aut prophetias aut ministerii, laudetur deus . . . illo igitur charismate, quod a deo accepisti (scil. *χαρίσματι διδαχῆς*), illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo.“ Diese Stelle zeigt, daß es in den Gemeinden noch Lehrer (und Propheten) gab, daß jene diesen nachstanden, resp. sich eine Kontrolle gefallen lassen mußten, und daß — man vgl. das ganze Kapitel — schwere Mißstände in diesem Stande zu bekämpfen waren. Naturgemäß traten frühe schon aus dem Stande der freien, der ganzen Gemeinde dienenden Lehrer einzelne hervor, die sich eine besonders tiefe Erkenntnis der *δικαιώματα τοῦ θεοῦ* zutrauten und sich daher nicht an die Christen ohne Unterschied, sondern an die Geförderten oder Gebildeten d. h. an irgend welche Auslese richteten. Auch ging das charismatische Lehrertum unvermerkt in das profane über. Hier ist der Punkt gegeben, von welchem aus eine Umbildung der Institution der Lehrer eintreten mußte und eingetreten ist; denn es lag nun sehr nahe, auch in der Christenheit Schulen zu errichten, wie solche, von griechischen und römischen Philosophen gegründet, in jener Zeit zahlreich bestanden. Diese Schulen konnten in der Gemeinde sozusagen eingebettet bleiben; sie konnten sich aber auch sehr leicht sektiererisch entwickeln; denn jeder Schule haftet diese Tendenz an. Hierher gehört die Tätigkeit der wandernden christlichen Apologeten, die wie Justin²⁾ und

¹⁾ Vgl. Apostellehre 11, 10: *προφήτης, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστίν.*

²⁾ Die des Justin kennen wir am besten aus den Acta Justini. Mit seinen Schülern steht er vor dem Richter Rusticus. Der Richter fragt: Wo kommt ihr zusammen? Justin antwortet erst ausweichend, bez. er will das Mißverständnis abwehren, als besäßen die Christen einen heiligen Ort für den Kultus. Auf die drängende Frage: Wo versammelst du deine Schüler? er-

Tatian¹⁾ in den großen Städten Schulen stifteten; hierher gehören Schulgründungen wie die des Rhodon und der beiden Theodoti in Rom²⁾; hierher gehören die Unternehmungen vieler sog. Gnostiker, hierher gehört vor allem die alexandrinische Katechetenschule, deren Ursprung freilich in tiefes Dunkel gehüllt ist.³⁾ Aber gerade der Gefahr gegenüber, die Kirche Christi in Schulen zu zersplittern und das Evangelium der weltlichen Bildung, dem Scharfsinn und dem Ehrgeiz einzelner Lehrer zu überliefern⁴⁾, erstarkte schließlich das kirchliche Bewußtsein, und das Wort „Schule“ wurde fast ein Schmähwort für eine kirchliche Sondergemeinde.⁵⁾ Indessen deshalb starben die „doctores“ (διδάσκαλοι) — ich meine hier die charismatischen, die das Recht besaßen, in den Gottesdiensten zu sprechen, obgleich sie nicht Kleriker waren — in den Gemeinden nicht sofort aus, ja sie haben sich länger in ihnen gehalten als die „Apostel“ und „Propheten“. Von Anfang an fehlte ihnen das enthusiastische Element, welches jene charakterisiert und ihnen den Untergang bereitet hat. Ferner: die Unterscheidung von „Milch“ und von „starker Speise“, von verschiedenen Graden der christlichen σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη und γνῶσις war zu allen Zeiten nicht zu entbehren.⁶⁾ Deshalb mußten

widert Justin dann: ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμωτίνου βαλανείου, καὶ παρὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦτον — ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον — οὐ γινώσκω ἄλλην τινὰ συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκείνου. Auch in Ephesus hatte Justin eine Schule.

¹⁾ Über die Schule des Tatian, die sektiererisch wurde, s. Iren. I, 28: οἰήματι διδασκάλου ἐπαφθεῖς . . . ἰδίων χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. Tatian stammte aus Justins Schule.

²⁾ Zu Rhodon Euseb., h. e. V, 13 (Rhodon stammte selbst aus der Schule Tatians), zu den Theodoti, deren Schule sektiererisch wurde und dann den Versuch machte, sich in eine Kirche zu verwandeln, s. Euseb. V, 28. Einen „doctor“ nennt Tertullian den Praxeas, der seine Lehre in Asien, Rom und Karthago verbreitete.

³⁾ Cf. Euseb. V, 10: ἡγεῖτο ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτῷ Πανταῖνος, ἐξ ἀρχαίων ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεσιῶτος. Hieron., de vir. inl. 36: „Alexandriae Marco evangelista instituyente semper ecclesiastici fuere doctores.“ Clem., Strom. I, 1, 11.

⁴⁾ Hermas rühmt von den guten Lehrern (Sim. IX, 25, 2), daß sie μηδὲν ὅλως ἐνοσφίσαντο εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν; dagegen s. über solche Lehrer, welche διδάχαι ξέναι einführen, Sim. IX, 19, 2, 3; Sim. VIII, 6, 5; Vis. III, 7, 1.

⁵⁾ Die Kirche der Theodotianer in Rom wird von ihrem Gegner (bei Euseb., h. e. V, 28) als eine Schule geschildert; Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Kallist, sie schmähend, ein διδασκαλεῖον (Philos. IX, 12 p. 458, 9; 462, 42); ebenso spricht Rhodon (Euseb., h. e. V, 13, 4) von einem marcionitischen διδασκαλεῖον.

⁶⁾ S. die paulinischen Briefe, den Hebräer- und Barnabasbrief u. s. w. Acl. XI, 2: διδάσκειν εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου.

sich naturgemäß die „*διδάσκαλοι*“ so lange in den Gemeinden halten, als die Verwaltungsbeamten resp. die Priester noch nicht überall die Qualitäten von Lehrern besaßen, und der Bischof (samt den Presbytern) noch nicht Beschlag auf die kirchliche Erziehung und Unterweisung gelegt hatte. Dies aber ist in manchen, auch in großen Gemeinden, erst spät d. h. erst in der 2. Hälfte des 3. oder im Anfang des 4. Jahrhunderts eingetreten. So lange aber haben sich nachweisbar hier und dort „Lehrer“ erhalten. Neben der neuen und straffen Organisation der Gemeinden (durch den Bischof, das Presbyterkollegium und die Diakonen) standen diese Lehrer wie Säulen eines zertrümmerten Gebäudes, welche der Sturm verschont hatte. Sie paßten nicht in die neue Ordnung der Dinge hinein, und es ist interessant zu sehen, wie man sie von einer Stelle zur anderen geschoben hat. Tertullian ordnet (de praescr. 3): „Bischof, Diakon, Witwe, Jungfrau, Lehrer, Märtyrer.“¹⁾ Er reiht also den Lehrer nicht in den Klerus ein, sondern stellt ihn in die Reihe der geistlichen Heroen und zwar weist er ihm — die Aufzählung ist eine aufsteigende — in dieser Reihe die zweite Stelle (die erste nach dem Märtyrer) an. In den Acta Perpet. et Felic., sowie — ebenfalls in Afrika — in den Acta Saturnini et Dativi (Zeit Diocletians, s. Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 418) begegnet uns der Titel presbyter doctor, und auch nach Cyprian (ep. 29) muß man schließen, daß die Lehrer in einigen Gemeinden in das Presbyterkollegium eingereiht und als solche mit der Prüfung der Lektoren betraut worden sind.²⁾ Dagegen stehen sie in dem Bericht des Hippolyt ap. Epiph. h. 42, 2 (der Bericht bezieht sich auf Rom und auf die Zeit des Marcion) neben den Presbytern (nicht im Presbyterkollegium): οἱ ἐπιεικεῖς πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι, und in derselben Stellung finden wir sie noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in ägyptischen Dörfern; denn Dionysius von Alexandrien berichtet von seinem Aufenthalt in denselben (Euseb., h. e. VII, 24, 6): συνεκάλεσα τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν. Da in diesen Dörfern keine Bischöfe vorhanden waren, so folgt, daß die Lehrer neben den Presbytern damals noch an der Spitze dieser Dorfgemeinden standen.

Aus Ägypten kommt uns diese Kunde; wenn nicht alles trügt,

¹⁾ Auch de praescr. 14 wird der „doctor“ genannt.

²⁾ Cyprian spricht auch (l. c.) von „doctores audientium“; die Beziehung, in welche er die Lektoren zu diesen setzt, ist nicht zu bestimmen. Als die Katecheten sind die Doktoren hier und dort in den Klerus eingestellt worden und zwar in das Presbyterkollegium. In den Homil. Clem. III, 71 ist in dem Satze: τιμᾶτε πρεσβυτέρους κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρους ἐν βεβιωκίας, nach πρεσβυτέρους kein Komma zu setzen (gegen Lagarde).

hat sich überhaupt in Ägypten, speziell auch in Alexandrien, das Institut der Lehrer neben der episkopalen Organisation der Gemeinden am längsten erhalten (doch war ihr Recht, in den Gottesdiensten zu sprechen, erloschen; s. u.). In den Werken des Origenes begegnen die Lehrer noch häufig¹⁾; aber was mehr sagen will: nach ihm sind die „doctores“ neben den „sacerdotes“ noch ein besonderer, dem Stande der Priester paralleler Stand in der Kirche. Er spricht von solchen, „die bei uns das Lehramt weise verwalten“ (c. Cels. IV, 72), von „doctores ecclesiae“ (Hom. XIV in Gen. T. II p. 97). Er sagt (Hom. II in Num. T. II p. 278): „Nam saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, exselsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur“²⁾, und Hom. VI, in Levit. T. II p. 219 liest man: „Possunt enim et in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare sicut et ille qui dicebat (Gal. 4, 19) et iterum alibi dicit (I Kor. 4, 15). Isti ergo doctores ecclesiae in huiusmodi generationibus procreandis aliquando constrictis femoralibus utuntur et abstinere a generando, cum tales invenerint auditores, in quibus sciant se fructum habere non posse“. Diese Stellen, die aus den Werken des Origenes vermehrt werden könnten (s. z. B. Hom. II in Ezech. und Hom. III: Unterschied von magistri und presbyteri), zeigen, daß es in Alexandrien im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts noch einen Stand von Lehrern neben dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gegeben hat. Doch der Schriften des Origenes bedarf es hier kaum, da ja die Person des Origenes selbst, sein Leben und sein Geschick das deutlichste Zeugnis ablegen. Was ist er denn selbst anders gewesen als ein *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, als solcher auf ungezählten Reisen geschäftig, die rechte Lehre einzuprägen oder zu schützen, und was war der Kampf seines Lebens gegen den „ehrgeizigen“ und gänzlich ungebildeten Bischof Demetrius anders als der Kampf des freien Lehrers der Kirche wider den Bischof der Einzelgemeinde? Und wenn in diesem

¹⁾ Auch in denen des Clemens. Nach Quis div. salv. 41 soll der Christ sich einen Lehrer wählen, der wie ein Beichtvater über ihn wacht. Im Paedag. III, 12, 97 hat Clemens den Unterschied von Pädagog und Lehrer auseinanderzusetzen; jener steht tiefer.

²⁾ An dieser Stelle ist der „spiritalis“ (*γνωστικός, πνευματικός*) nicht nur den Priestern, sondern auch den Lehrern gegenübergestellt. Nach Clemens Alex. ist der Pneumatiker Apostel, Prophet und Lehrer, und steht über allen irdischen Würdenträgern; auch Origenes huldigt dieser Auffassung.

Kämpfe, der mit dem vollen Sieg der Hierarchie geendet hat, unter anderem auch die Frage abschließend verneint worden ist, ob „Laien“ in der Kirche in Gegenwart von Bischöfen Vorträge halten dürfen; wenn selbst noch Bischöfe wie Alexander und Theoktistus diese Frage unter Hinweis auf das Herkommen bejaht haben¹⁾, was ist das anders als die letzte Reminiszenz an eine Organisation der Gemeinden, die älter und ehrwürdiger war als die bereits alles umspannende klerikale Organisation? Die „Lehrer“ wurden im Laufe des 3. Jahrhunderts aus der Kirche d. h. dem Gottesdienst herausgedrängt²⁾; ein Teil von ihnen mag sich auch mit den Lektoren verschmolzen haben.³⁾ Gewiß ist der Stand der Lehrer derjenige gewesen, der in besonders hohem Maße und frühe der Gefahr der akuten Hellenisierung und damit der Verweltlichung ausgesetzt war: die *διδάσκαλοι* des dritten Jahrhunderts mögen den *διδάσκαλοι*, die als Genossen neben den Propheten gestanden hatten, sehr unähnlich gewesen sein. Aber die Hellenisierung ist schwerlich die entscheidende Ursache des Untergangs des Standes der Gemeinde-Lehrer gewesen: es war auch hier der Episkopat, der kein Amt zu dulden vermochte, das sich ihm nicht streng unterordnen und in den einfachen und straffen Organismus der vom Bischof geleiteten Hierarchie eingliedern ließ. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts sind nicht alle, aber fast alle Lehrer der Kirche Kleriker gewesen, und die Unterweisung der Katechumenen übernahm entweder der Bischof selbst oder ein Presbyter. Der geordnete Katechumenat hat dem freien Lehrertum allmählich ein Ende bereitet.

¹⁾ Euseb., h. e. VI, 19. Ihre Begründung zeigt freilich, daß das Recht von „Laien“ — die Lehrer waren Laien —, in den Gottesdiensten zu sprechen, in Ägypten, Palästina und den meisten Provinzen erloschen war; denn die beiden bischöflichen Freunde müssen ihren Beweis für das Recht aus der Ferne und aus verhältnismäßig abgelegenen Gemeinden holen. Sie schreiben: „Wo sich Leute finden, die im stande sind, den Brüdern nützlich zu sein, da werden sie auch von den heiligen Bischöfen aufgefordert, Vorträge an das Volk (die Gemeinde) zu halten, wie in Laranda Euelpis von Neon, in Ikonium Paulinus von Celsus und in Synada Theodorus von Atticus, unsern seligen Brüdern. Wahrscheinlich ist dies auch an anderen Orten geschehen, wir wissen es aber nur nicht.“ Die drei Genannten sind die letzten „alten“ Lehrer.

²⁾ Vielleicht darf man hier auch an die wichtige Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandrien erinnern, daß Lucian in Antiochien während dreier bischöflicher Regierungen außerhalb der Kirche von Antiochien (*ἡποσυνάγωγος*) gestanden hat (bei Theodoret., h. e. I, 3). Lucian war Haupt einer Schule.

³⁾ S. über dieses ursprünglich charismatische Amt, welches unter Umständen auch die Pflicht in sich schloß, die h. Texte zu erklären, meine Nachweise in den Texten und Unters. Bd. II Heft 5 S. 57 ff.: „Über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen.“

Die alten Lehrer der Kirche waren auch Missionare¹⁾; Heiden (nicht nur Katechumenen) traten in ihre Schulen ein und hörten sie. Von Justin wissen wir das bestimmt (s. o.); Tatian hält seine „Rede“, um dem heidnischen Publikum mitzuteilen, daß er nun ein christlicher Lehrer geworden ist, und ebenso ist uns die missionierende Lehrtätigkeit der alexandrinischen Vorsteher der Katechetenschule überliefert. Origenes hatte auch heidnische Zuhörer und unterrichtete sie in den Elementen der christlichen Glaubenslehre (s. Euseb. h. e. VI, 3). Bekannt ist, daß ihn sogar die Kaiserin Mutter, Julia Mamäa, nach Antiochien kommen ließ, um seine Vorträge zu hören (Euseb. VI, 21). Auch Hippolyt hat an diese einen Lehrbrief geschrieben, von dem sich Bruchstücke in syrischer Sprache erhalten haben. Als in Rom eine vornehme Frau des Christentums wegen in Anklage versetzt wurde, wurde sehr bald auch ihr Lehrer Ptolemäus (*διδάσκαλος ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενος*) gefänglich eingezogen (Justin., Apol. II, 2). In den Akten Saturnini et Dativi aus der Zeit Diokletians (Africa) liest man (Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 417) folgende Anklage gegen den Christen Dativus, die Fortunatianus („vir togatus“) in Bezug auf seine zum Christentum bekehrte Schwester erhob: „Hic est qui per absentiam patris nostri, nobis hic studentibus, sororem nostram Victoriam seducens, hinc de splendidissima Carthagini civitate una cum Secunda et Restituta ad Abitinensem coloniam secum usque perduxit, quique nunquam domum nostram ingressus est, nisi tunc quando quibusdam persuasionibus puellares animos illiciebat.“ Auch die ganze Tätigkeit der christlichen Apologeten gehört hierher, deren Erfolge wir schwerlich gering anschlagen dürfen²⁾,

1) Tertullian beklagt sich darüber, daß die häretischen Lehrer nicht Mission treiben, sondern nur katholische Christen zu gewinnen suchen; s. de praescr. 42: „De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium haereticis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi . . . Ita fit, ut ruinas facilius operentur stantium aedificiorum quam exstructionem iacentium ruinarum“ (cf. adv. Marc. II, 1).

2) Aufgabe des Apologeten und Lehrers war es, das Christentum stufenmäßig darzulegen und zu beweisen. Von dem Gnostiker Apelles sagt Rhodon (bei Euseb. V, 13): *διδάσκαλος εἶναι λέγων οὐκ ᾔδει τὸ διδασκόμενον ἢ π' αὐτοῦ κρατύνειν*. „Non difficile est doctori“, schreibt Cyprian ep. 73, 3, „vera et legitima insinuare ei qui haeretica pravitate damnata et ecclesiastica veritate conperta ad hoc venit ut discat, ad hoc discit ut vivat.“ Welche Bedeutung die Apologetik für die Propaganda des Judentums hatte, ist bekannt; die Christen haben auch hier ein großes Erbe angetreten, indem ihre Lehrer die Grundzüge und das Material der jüdischen Apologetik übernehmen konnten. Wahrscheinlich die meisten christlichen Apologeten sind direkt oder indirekt von Philo abhängig und von den apologetischen Chrestomathien der alexandrinischen Juden.

obgleich wir Bestimmtes nicht wissen. Auch auf öffentliche Disputationen mit Heiden (Justin, Apol. II: der cynische Philosoph Crescens; Minucius Felix, Octavius) und Juden (Justin, Dial. mit Trypho; Tertull., adv. Jud. 1) ließen sie sich ein. In ihren Schriften nehmen sie das Recht in Anspruch, im Namen Gottes und der Wahrheit zu sprechen; „von Gott Belehrt“ nennen sie sich¹⁾, obgleich sie im strengen Sinn nicht zu den charismatischen Lehrern gehören.

Die Schulen, welche diese Lehrer einrichteten, konnten von dem Publikum und der Polizei nur als Philosophenschulen betrachtet werden, ja die Apologeten haben sich selbst als Philosophen gegeben²⁾ und ihre Lehre als Philosophie.³⁾ Sie werden infolgedessen hier und dort an den Vorteilen teilgenommen haben, welche die Philosophenschulen genossen, d. h. vor allem an der Freiheit der Bewegung, die diese besaßen. Allein das kann immer nur vorübergehend gewesen sein. Die Obrigkeit mußte bald einsehen, daß in ihnen doch nicht der wissenschaftliche Charakter überwog, sondern daß sie Hervorbringungen der religio Christiana waren, die nicht zu den erlaubten gehörte.⁴⁾

7.

„Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum . . . illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est“ — ruft Tertullian den Präsiden zu (Apol. 50). Die

¹⁾ Vgl. z. B. Aristides, Apol. 2: „Von Gott selbst wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden.“ Diognet., ep. 1: τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν ἡμῖν χορηγοῦντος αἰτοῦμαι δοθῆναι ἐμοὶ μὲν εἰπεῖν οὕτως κτλ.

²⁾ Einige von ihnen behielten selbst den Philosophenmantel bei; Justin heißt schon frühe in der Kirche „der Philosoph und Märtyrer“.

³⁾ *Τὴ γὰρ*; — läßt Justin, Dial. c. Tryph. I, von der zeitgenössischen Philosophie den Tryphon sagen — οὐχοὶ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῖς καὶ προνοίας αἱ ζητήσεις γίνονται ἐκείστοτε; ἢ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ;

⁴⁾ Die Apologeten beklagen sich einerseits, daß die Heiden im besten Fall das Christentum für eine menschliche Philosophie halten, und fordern andererseits, daß — da das Christentum als Philosophie betrachtet wird — ihm auch die Freiheit derselben gewährt werde. Tertullian hat sich Apol. 46 ff. hierüber sehr ausführlich verbreitet; augenscheinlich handelte es sich um eine praktische Frage, und man erstrebte, wenn man nicht die volle Anerkennung durchzusetzen vermochte, wenigstens eine gewisse Freiheit als Philosophenschule und als Philosophen zu erhalten. „Wer zwingt denn einen Philosophen zu opfern oder zu schwören oder mitten am Tage zwecklos Lampen herauszuhängen? Niemand. Vielmehr bekämpfen sie öffentlich eure Götter und klagen in ihren Schriften eure Religionsgebräuche an — und ihr lobt sie. Sehr viele klaffen auch gegen die Kaiser“ (c. 46). Auch die vielen christlichen Sekten bestärkten wohlwollende Gegner in der Annahme, es handle sich um Philosophenschulen (c. 47).

zahlreichsten und erfolgreichsten Missionare der christlichen Religion waren nicht die berufsmäßigen Lehrer, sondern die Christen selbst, sofern sie treu und stark waren. Wie wenig hören wir von den Erfolgen jener und wie viel von den Wirkungen dieser! Vor allem war jeder Konfessor und Märtyrer ein Missionar; er stärkte nicht nur die schon Gewonnenen, sondern er warb durch sein Zeugnis und seinen Tod neue Mitglieder. Zahlreich sind die Berichte in den Märtyrerakten, die dies erzählen; es würde viel zu weit führen, sie hier wiederzugeben. Während sie in den Gefängnissen saßen, während sie vor dem Richter standen, auf dem Wege zum Richtplatz und durch die Exekution gewannen sie Gläubige; sogar noch nach ihrem Tode: von Potamiāna, der alexandrinischen Märtyrerin zur Zeit des Septimius Severus, wird in einer zeitgenössischen Quelle berichtet (bei Euseb. VI, 5), sie sei gleich nach ihrem Tod auch Nicht-Christen in der Stadt erschienen, und diese seien dadurch zum Übertritt bewogen worden. Das ist keineswegs unglaublich; denn die Märtyrerezekutionen — man lebte doch in einem Rechtsstaat — mußten auf weite Kreise einen erschütternden und aufregenden Eindruck machen und sie vor die Frage stellen, wer hier der Schuldige sei, der Gerichtete oder der Richter.¹⁾ Sahen sie aber den Ernst, den Opfermut und die Standhaftigkeit dieser Christen, so war es schwer, diese für die Schuldigen zu halten. Sicher ist also die Behauptung, die sich übrigens nicht nur bei Tertullian findet, keine Phrase, daß das Blut der Christen ein Same sei.

Indessen waren nicht nur die Konfessoren und Märtyrer Missionare — dieser Religion war es eigentümlich, daß jeder ernste Bekenner auch der Propaganda diene. Die Christen sollten „ihr Licht leuchten lassen, damit die Heiden ihre guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen“. Waren sie von ihrer Sache durchdrungen und lebten sie nach den Vorschriften ihrer Religion, so konnten sie gar nicht verborgen bleiben: ihr Wandel mußte eine deutliche und laute Missionspredigt sein.²⁾ Die Überzeugung, daß der Gerichtstag bevorstehe, und daß man ein Schuldner der Heiden sei, kam dazu. Ferner, die Exklusivität, weit entfernt das Christentum abzuschließen, war durch das entschiedene Entweder-Oder, welches sie in sich schloß, ein kräftiges Mittel der Mission.

¹⁾ Schon in dem alten Briefe der Gemeinde von Smyrna über den Tod Polykarps heißt es, daß die Heiden überall von ihm reden. In der Vita Cypriani heißt es c. 1 in Bezug auf diesen: „Non quo aliquem gentilium lateat tanti viri vita.“

²⁾ Sehr bezeichnend sagt Tertullian, Apol. 46: „Bonum huius sectae usum et de commercio innotuit.“ Vgl. auch, was im 2. Buch Kap. 4 ausgeführt worden ist und was unten im 4. Kap. dargelegt werden wird.

Wir können nicht zweifeln, daß die große Mission dieser Religion sich ganz wesentlich durch die nicht-berufsmäßigen Missionare vollzogen hat. Justin sagt uns das auch mit deutlichen Worten. Was ihn zum Übertritt bewogen hat, war der Eindruck des sittlichen Lebens, den er von den Christen überhaupt empfangen hatte. Wie sich dieses Leben auch im gewöhnlichen Gang des Tages von dem der Nicht-Christen abhob, wie es eine fortwährende Predigt sein mußte oder sollte, das hat uns Tertullian lebhaft geschildert dort, wo er seine Frau beschwört, nach seinem Tode keinen heidnischen Mann zu heiraten (ad uxorem II, 4—6). Wir dürfen auch mit Sicherheit annehmen, daß gerade die Frauen eine sehr bedeutende Rolle bei der Ausbreitung dieser Religion gespielt haben (s. u. Buch 4, Kap. 2). In einem besonderen Stande innerhalb der Gesellschaft aber einen Hauptträger der Propaganda zu erkennen vermögen wir nicht. Speziell das Heer darf hier nicht genannt werden. Wohl gab es auch im Heere Christen; aber das Soldatenhandwerk und die christliche Religion waren nicht leicht zu verbinden. Das Christentum kann in der vorkonstantinischen Zeit unmöglich Lagerreligion gewesen sein wie der Mithraskult und andere Kulte.¹⁾

Exkurs.

Reisen, brieflicher und litterarischer Austausch.

Die Apostel und auch viele Propheten wanderten rastlos im Interesse der Mission. Die Reisen des Apostel Paulus von Antiochien bis Rom, ja wahrscheinlich bis Spanien, stehen im Licht der Geschichte; aber auch seine Mitarbeiter und Begleiter sind nach seinen Briefen teils mit ihm, teils neben ihm auf beständiger Wandschaft.²⁾ Man erinnere sich hier vor allem des missionierenden Ehepaars Aquila und Priscilla. Im einzelnen die Reisen des Paulus und aller dieser Missionare zu untersuchen und darzulegen, würde hier zu weit führen und ist für unsere Zwecke nicht nötig. Paulus ist sich bewußt gewesen, daß der Geist Gottes ihn treibe und ihm die Ziele und Straßen weise; aber das schloß verständige eigene Erwägungen nicht aus. Solche lassen sich in Bezug auf seine Reisen an mehreren Stellen nachweisen. Auch Petrus ist als Missionar gereist und nach Rom gekommen.

Indessen hier interessieren uns nicht sowohl die Reisen der berufsmäßigen Missionare als vielmehr die Reisen anderer hervorragender Christen:

¹⁾ Nur in Bezug auf Afrika kann man geneigt sein, eine etwas engere Beziehung zwischen dem Christentum und dem Heere anzunehmen.

²⁾ Man lese vor allem das 16. Kapitel des Römerbriefs; wie viele persönliche Bekannte des Paulus sind in Rom!

denn sie lehren uns, wie lebendig der persönliche Austausch und Verkehr in den ersten Jahrhunderten gewesen ist. Dabei tritt die römische Gemeinde in überraschender Weise in den Vordergrund: sie ist der Zielpunkt der meisten Christen, die wir als Reisende kennen.¹⁾

Christliche Lehrer, die besonders viel gereist sind, bez. sich in einem großen Teil der Kirchen umgesehen haben, waren Justin, Hegesipp, Julius Africanus und Origenes. Justin, aus Samarien stammend, war in Ephesus und Rom zu Hause; Hegesipp hat um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vom Orient aus eine mehrjährige Reise angetreten, in der er viele Kirchen besucht hat und zuletzt über Korinth nach Rom gekommen ist; Julius Africanus ist von Emmaus in Palästina aus in Edessa, Rom und Alexandrien gewesen; die meisten Reisen aber hat Origenes gemacht: er ist teils von Alexandrien, teils von Cäsarea (Pal.) aus in Bostra, Antiochien, Cäsarea (Kapp.), Nikomedien, Athen, Nikopolis, Rom und in anderen Städten gewesen.²⁾

Nach Rom sind von auswärts folgende berühmte Christen gereist³⁾:

Polykarp, Bischof von Smyrna (Euseb., h. e. IV, 14; V, 24).

Valentin, Gnostiker, aus Ägypten (Iren. III, 4, 3).

Cerdo, Gnostiker, aus Syrien (Iren. I, 27, 1; III, 4, 3).

Marcion, Häretiker, aus Sinope (Hippol. bei Epiphan., haer. 42 c. 1f.).

Marcellina, Häretikerin (Iren. I, 25, 6).

Justin, Apologet, aus Samarien (s. die Apologie u. Euseb., h. e. IV, 11).

Tatian, Assyrier (Orat. 35).

Hegesipp, aus dem Orient (Euseb., h. e. IV, 22 nach Hegesipps Hypomnem.).

Euelpistus, Schüler Justins, aus Kappadocien (Acta Justini).

Hierax, Schüler Justins, aus Ikonium (Acta Justini).⁴⁾

Rhodon, aus Asien (Euseb., h. e. V, 13).

Irenäus, aus Asien (Euseb., h. e. V, 1—4; [Mart. Polyc. Append.]).

Apelles, Schüler Marcions, aus ? (Tertull., de praescr. 30; doch kann

Apelles ein geborener Römer gewesen sein).

Florinus, aus Asien (Euseb., h. e. V, 15. 20).

Proklus und andere Montanisten aus Phrygien oder Asien (Euseb., h. e.

II, 25; III, 31; VI, 20; Tertull. adv. Prax. 1).

[Tertullian, aus Karthago (de cultu fem. I, 7; Euseb., h. e. II, 2)].

Theodotus, aus Byzanz (Epiphan., haer. 54 c. 1).

Praxeas, aus Asien (Tertull., adv. Prax. 1).

[Abercius, aus Hieropolis (die Inschrift)].

Julius Africanus, aus Emmaus (*Κεστοί*).

Alcibiades, aus Apamea in Syrien (Hipp., Philos. IX, 13).

Prepon, Marcionit, Assyrier (Hippol., Philos. VII, 31).

Epigonus aus Asien (Hippol., Philos. IX, 7).

Sabellius aus der Pentapolis (Theodoret., haer. fab. II, 9).

¹⁾ Vgl. Caspari, Quellen z. Taufsymb., Bd. III (1875).

²⁾ Auch Abercius, dessen Christlichkeit umstritten ist, ist von Hieropolis in Phrygien aus in Rom und am Euphrat gewesen. Über Clemens Alex. s. unten.

³⁾ Vom apostolischen Zeitalter sehe ich ab. Daß auch Simon Magus wirklich nach Rom gekommen ist, ist mir sehr wahrscheinlich. Ignatius wurde unfreiwillig von Antiochien nach Rom gebracht; aber es begleiteten ihn freiwillig mehrere Christen. Nach einer wenig glaubwürdigen, aber alten Legende soll auch Johannes nach Rom gekommen sein.

⁴⁾ Diese beiden sind aber wahrscheinlich unfreiwillige Reisende; sie scheinen als Sklaven nach Rom gekommen zu sein.

Origenes aus Alexandria (Euseb., h. e. VI, 14).

Viele Afrikaner um das J. 250 (Cypriani epp.).¹⁾

Melito von Sardes ist bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Palästina gereist (Euseb., h. e. IV, 26), ebendorthin Alexander aus Kappadocien (Euseb., h. e. VI, 11) und Pionius aus Smyrna (um die Mitte des dritten Jahrhunderts, Acta Pionii); Julius Africanus reiste nach Alexandria (Euseb., h. e. VI, 31); Hermogenes, ein Häretiker, siedelte aus dem Orient nach Karthago über (Theophilus von Antiochien hat ihn bekämpft und Tertullian); Apelles ging von Rom nach Alexandria (Tertull., de praescr. 30): römische Christen werden z. Z. der decianischen Verfolgung und nach derselben nach Karthago gesandt (Cypr. epp.); mehrere römische Brüder waren in Alexandria anwesend zur Zeit der Verfolgung des Valerian (Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 11); Clemens Alex. ging nach Kappadocien (Euseb., h. e. VI, 11); als jüngerer Mann hatte er einen christlichen Lehrer, der aus Cölesyrien stammte, in Griechenland, einen anderen, der aus Ägypten stammte, in Großgriechenland, andere aus Assyrien und Palästina im Orient gehört. Diese Liste ist nicht vollständig, aber sie wird ein Bild davon geben, wie groß der Austausch durch Reisen hervorragender Lehrer gewesen ist.

Was den brieflichen Verkehr betrifft, so beschränke ich mich darauf, das Wichtigste anzuführen. Auch hier steht die römische Gemeinde im Vordergrund. Wir wissen von folgenden Briefen und Übersendungen dieser Gemeinde:

Das Gemeindeschreiben nach Korinth (= I. Clemensbrief) um das J. 96.

Das Buch des Hermas, das nach Vis. II, 4 an die auswärtigen Gemeinden geschickt worden ist.

Das Gemeindeschreiben nach Korinth von dem Bischof Soter (d. h. seine dorthin gesandte Predigt = II. Clemensbrief). Das Antwortschreiben des Dionysius von Korinth zeigt, daß Rom damals und seit Jahrzehnten an viele Gemeinden Briefe gerichtet und Unterstützungen gesandt hat.

Im montanistischen Streit sind unter (Soter), Eleutherus und Victor Briefe nach Asien, Phrygien und Gallien gegangen.

Im Osterstreit hat Victor Briefe an alle auswärtigen Gemeinden gerichtet.

Pontian hat nach Alexandria geschrieben und der Verurteilung des Origenes zugestimmt.

In der Zeit der Sedisvacanz nach dem Tode des Bischofs Fabian sind Briefe nach Karthago, in andere afrikanische Gemeinden und nach Sicilien gegangen; auch schrieben die römischen Märtyrer an die karthaginensischen.

Der Bischof Cornelius hat nach Afrika zahlreiche Briefe geschrieben, ferner nach Antiochien und Alexandria.

Der Bischof Stephanus hat nach Afrika, Alexandria, Spanien und Gallien geschrieben, sowie im Ketzertaufstreit an alle auswärtigen Kirchen.

Derselbe Stephanus hat Briefe und Unterstützungen nach Syrien und Arabien gesandt, und bereits seine Vorgänger haben dasselbe getan.

Briefe des Bischofs Xystus II. nach Alexandria.

Briefe des Bischofs Dionysius nach Alexandria.

Brief des Bischofs Dionysius nach Kappadocien und Unterstützungen.

¹⁾ Man reiste nach Rom aus verschiedenen Motiven: um dort eine Wirksamkeit als Lehrer zu entfalten, um auf die dortige Kirche Einfluß zu gewinnen, um diese berühmte Kirche zu sehen u. s. w. Der Zug nach den großen Städten, der alle neuen Religionsunternehmungen auszeichnet, führt allem zuvor in die Hauptstadt. Wie hat Paulus gestrebt, nach Rom zu kommen!

Brief des Bischofs Felix nach Alexandrien.

Briefe nach Antiochien z. Z. der Wirren des Paul v. Samosata.

Unter den nicht-römischen Briefen seien hervorgehoben: die Briefe des Ignatius an asiatische Gemeinden und nach Rom, der Brief des Polykarp von Smyrna nach Philippi, die große Briefsammlung des Dionysius von Korinth (nach Athen, Lacedämon, Nikomedien, Kreta, Pontus, Rom), die großen Briefsammlungen des Origenes (nicht erhalten), des Cyprian (an afrikanische Kirchen, nach Rom, Spanien, Gallien, Kappadocien), des Novatian (nicht erhalten, an sehr viele Gemeinden in der ganzen Christenheit), des Dionysius von Alexandrien (bruchstückweise erhalten). Von Kappadocien, Spanien, Gallien aus wurde an Cyprian, bez. auch nach Rom geschrieben; die in Antiochien gegen Paul v. Samosata versammelte Synode schrieb an alle Gemeinden der Christenheit; Alexander von Alexandrien und Arius schrieben Briefe an sehr viele Gemeinden der Osthälfte des Reichs u. s. w.¹⁾

Überraschend schnell verbreiteten sich auch die bedeutenderen christlichen Schriften.²⁾ Aus der Fülle des Materials sei folgendes hervorgehoben:

Die vier Evangelien scheinen noch vor Ablauf der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in die meisten, jedenfalls in sehr viele Gemeinden des ganzen Reichs gekommen zu sein.

Eine Sammlung von Paulusbriefen kennen schon Clemens Romanus, Ignatius, Polykarp und alle hervorragenden Gnostiker.

Der I. Clemensbrief (nach Korinth gerichtet) ist in Polykarps Händen (in Smyrna) und ist dem Irenäus in Lyon bekannt, ebenso dem Clemens Alexandrinus.

Die Ignatiusbriefe sind wenige Wochen oder Monate nach ihrer Abfassung gesammelt und nach Philippi gesandt worden; Irenäus in Lyon und Origenes in Alexandrien kennen sie.

Die Schrift „Apostellehre“ verbreitete sich im 2. Jahrhundert in Ost und West.

Das ganze Buch des „Hirten“ ist schon im 2. Jahrhundert in Lyon, Alexandrien und Karthago bekannt gewesen.

Justins Apologie (und andere Schriften) war dem Irenäus in Lyon bekannt, dem Tertullian in Karthago u. s. w.; Tatian wurde in Alexandrien gelesen.

Werke des Melito, Bischofs von Sardes (z. Z. Marc Aurels), las man am Ende des 2. Jahrhunderts in Ephesus, in Alexandrien, in Rom und in Karthago.

Werke des Irenäus von Lyon, der um 190 schrieb, las man bereits um das Jahr 200 in Rom und in Alexandrien; später kennt ihn auch (ebenso wie den Justin) Methodius in Lycien.

Die Werke mehrerer kleinasiatischer Schriftsteller aus der Zeit M. Aurels las man in Alexandrien, in Karthago und in Rom.

Marcions, des Häretikers, „Antithesen“ waren am Ende des 2. Jahrhunderts in allen größeren Gemeinden in Ost und West bekannt.

Die apokryphe Schrift „Acta Pauli“, die von Asien ausgegangen ist, wurde am Ende des 2. Jahrhunderts wahrscheinlich in allen Hauptgemeinden, gewiß aber in Rom, Karthago und Alexandrien gelesen.

¹⁾ Die Nachweise für alle diese Briefe findet man in meiner Geschichte der altchristlichen Litteratur, Bd. I.

²⁾ Ich darf auch hierfür auf meine Litteraturgeschichte verweisen, in der die alten Testimonia für jede Schrift genau verzeichnet sind. Die Zahl der christlichen Schriften, wenn man von den häretischen absieht, war etwa bis z. Z. des Commodus nicht sehr bedeutend, mit jenen zusammen genommen aber sehr groß. Die letzteren müssen aber mitgerechnet werden.

Hippolyts, des Römers, zahlreiche Werke haben sich im Orient weit verbreitet. Wie viele christliche Werke aus allen Weltgegenden in die Bibliothek nach Cäsarea (Pal.) gekommen sind, lehrt uns die Kirchengeschichte des Eusebius, die auf Grund dieser Werke verfaßt worden ist. Dieser Bibliothek, in ihrer Art gewiß ein Seitenstück zur alexandrinischen, verdanken wir es in erster Linie, daß wir heute eine zusammenhängende Kenntnis des christlichen Altertums, wenn auch in bescheidenen Grenzen, besitzen.¹⁾

Diese Daten sollen nur eine annähernde Vorstellung davon geben, wie stark der persönliche, der briefliche und der litterarische Verkehr sowohl der Gemeinden untereinander als der hervorragenden Lehrer gewesen ist. Die Bedeutung, die diese Tatsache für die Mission und die Propaganda des Christentums gehabt hat, kann nicht leicht überschätzt werden: die Teilnahme und Brüderlichkeit und wiederum die geistige Regsamkeit der Christen springt hier in die Augen; sie waren starke Hebel der Verbreitung; sie mußten den außen Stehenden mächtig imponieren; sie sicherten auch eine gewisse Einheitlichkeit der Entwicklung und bewirkten es, daß ein Christ, wenn er aus dem Osten in den Westen oder aus einer entfernten Gemeinde in eine andere kam, sich nicht als ein Fremdling fühlte. In der Tat sind bis zur Zeit Konstantins, jedenfalls bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts die centripetalen Strebungen stärker gewesen als die centrifugalen; Rom aber war der Mittelpunkt jener Strebungen: die römische Gemeinde war die katholische; sie war nicht nur das Symbol und die Repräsentantin der Einheit, sondern ihr vor allem verdankt man die Einheit.²⁾

Wie weit die christliche Litteratur in die Hände der Gegner gekommen ist, darüber wissen wir nicht viel. Celsus hat sich eine recht beträchtliche christliche Bibliothek angeschafft und sich in sie vertieft, bevor er gegen die Christen schrieb. Athenagoras setzt (Suppl. 9) voraus, daß die Kaiser das Alte Testament kennen — das ist doch wohl nur eine Redensart. Des Origenes Werke wurden von neuplatonischen Philosophen gelesen, und in ihren Händen waren auch die Schriften des alten Testaments, die Evangelien und die Paulusbücher. Von Longinus, Porphyrius, Amelius wissen wir das (s. u.). Das vulgäre Latein und die bis zum Unverständlichen gesteigerte Wörtlichkeit der alten lateinischen Bibelübersetzung war der Verbreitung des Christentums bei den gebildeten Abendländern sehr hinderlich. Wie abstoßend mußte es wirken, wenn sie für die Erbauung oder Bildung unentbehrlich scheint. „Dicens: si non audieritis vocis meae, si sonos magnos hauritis iste avertatur in minima in gentibus, hubi dispergam ibi.“³⁾ Auch Schriftsteller hatte die christliche

¹⁾ Hier sind auch die beiden Tabellen zu vergleichen, welche ich in der Litteratur-Gesch. Bd. I S. 883—886 gegeben habe: „Alte lateinische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften“; „Alte syrische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften“. In eine fremde Sprache wird eine Schrift erst übersetzt, wenn sie für die Erbauung oder Bildung unentbehrlich scheint. Nun vergleiche man, welche außerordentlich große Anzahl altchristlicher Schriften in das Lateinische oder Syrische frühe übersetzt worden sind. Namentlich interessant ist es aber festzustellen, welche Schriften sowohl in das Lateinische als auch in das Syrische übertragen worden sind. Auch ihre Zahl ist nicht klein, und sie ist ein sicherer Wegweiser in Bezug auf die Beantwortung der Frage, welche altchristlichen Schriften die verbreitetsten und einflußreichsten waren.

²⁾ S. mein Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. I^s S. 439—454: „Katholisch und Römisch“.

³⁾ Der griechische Text ist freilich auch nicht anmutig: *λέγων ἐν μὴ ἀκούσητε τῆς φωνῆς μου, εἰ μὴν ἡ βόμβησις ἢ μεγάλη ἢ πολλή αὐτῇ ἀποστρέψει*

Religion im Abendland nicht aufzuweisen, deren Werke tiefer in die allgemeine Litteratur eindringen, während sich Origenes und seine Schüler den Eintritt erzwingen. Lactantius, ein unverdächtig Zeuge¹⁾, berichtet (Inst. V, 1 ff.), daß die Christen in der lateinischen Gesellschaft noch immer als die „stulti“ gelten, und konstatiert selbst, daß es an geeigneten und erfahrenen Lehrern und Schriftstellern fehle: Minucius Felix und Tertullian konnten „satis celebritatis“ nicht finden; Cyprian, bei allen seinen vortrefflichen Eigenschaften als Redner und Schriftsteller, „placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt quae locutus est et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur; denique a doctis huius saeculi, quibus forte scripta eius innotuerant, derideri solet. audivi ego quendam hominem sane disertum, qui eum immutata una littera „Coprianum“ vocaret, quasi quod elegans ingenium et melioribus rebus aptum ad aniles fabulas contulisset.“

Die christliche Litteratur hat im lateinischen Abendland, obgleich Minucius Felix und Cyprian (ad Donatum) weltmännisch geschrieben haben, doch an der Verbreitung der christlichen Religion nur sehr geringen Anteil gehabt; im Morgenland dagegen und bei der griechischen Bevölkerung Roms hat sie eine große Bedeutung seit dem 3. Jahrhundert gewonnen.

Zweites Kapitel.

Missionsmethoden; die Taufe; Eingriffe in das häusliche Leben.

Fragt man im allgemeinen nach den Missionsmethoden, so ist auf das zu verweisen, was im zweiten Buche dargelegt worden ist: in der Missionspredigt ist auch die Missionsmethode enthalten. Der eine Gott, Jesus Christus der Sohn und der Herr, das zukünftige Gericht und die Auferstehung wurden gepredigt. Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung, von der Liebe und Hülfeleistung wurde verkündigt. Als Geist und Kraft wurde die neue Religion dargelegt und bewährt, als Kraft auch eines neuen sittlichen Lebens und als Kraft der Enthaltung. Kunde wurde gebracht von der Offenbarung Gottes, der sich die Menschheit im Glauben zu unterwerfen habe. Von dem neuen Volk wurde gepredigt, das nun erschienen sei und alle Völker

εἰς μικρὰν ἐν τοῖς ἔθνεσιν οὐ διασπερῶ αὐτοὺς ἐκεῖ. — Arnobius schreibt I, 58 von den h. Schriften: „ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et ideo non sunt facili auditione credenda“. Er gibt heidnische Urteile über die Bibel wieder, wenn er I, 59 schreibt: „Barbarismis, soloeicisms obsitae sunt res vestrae et vitiorum deformitate pollutae“. Vgl. die Bemerkungen des Sulp. Severus und die Motive, die ihn zur Abfassung seiner Weltchronik geführt haben.

¹⁾ Allerdings will er seine eigene Leistung ins Licht stellen.

umfassen solle, und das uralte, heilige Buch wurde überliefert, in welchem die Geschichte von den Tagen des Anfangs bis zum Ende der Welt aufgezeichnet war.

Im Korintherbrief (I c. 1 und 2) sagt Paulus ausdrücklich, daß er die Verkündigung des gekreuzigten Christus in den Mittelpunkt gestellt und alles in diese Predigt zusammengeschlossen habe, d. h. er hat Christus als den Heiland verkündigt. Diese Verkündigung setzt aber voraus, daß er den Hörern ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (*ἀσέβεια καὶ ἀδικία*) zuerst aufgedeckt und zu Gemüte geführt hat; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte die Predigt von der Erlösung wirksam werden und eine Stätte finden. Als den schlagenden Beweis der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit hat er dabei die selbstverschuldete Unwissenheit in Bezug auf Gott und somit den Götzendienst hingestellt. Bei dem Nachweise der Verschuldung hat er an das Gewissen der Hörer und an einen Rest von Gotteserkenntnis, der ihnen geblieben, appelliert. Der Aufriß des Römerbriefs (c. 1—3) darf daher als Aufriß der paulinischen Missionspredigt in Anspruch genommen werden. Paulus hat seine Hörer zuerst zur Anerkennung: „Wir sind allzumal Sünder“, gebracht; er hat sie dann zum Kreuze Christi geführt und hat darauf das Kreuz Christi als göttliche Kraft und Weisheit entwickelt. Eigentümlich verflochten mit diesem Gang waren Auseinandersetzungen über Fleisch und Geist und der Hinweis auf das nahe Gericht.

Die Erlösungsbedeutung Jesu Christi ist, soviel wir zu urteilen vermögen, erst von Paulus so entscheidend in den Vordergrund geschoben und zum Mittelpunkt der Predigt gemacht worden, obgleich auch die älteren Missionare verkündigten, daß Christus für die Sünden gestorben sei (I Kor. 15, 3). Aber es lag für sie (sofern sie zu Juden sprachen oder zu solchen, die mit dem Judentum längst in Berührung getreten waren) nahe, sich auf die Predigt vom Gericht, das demnächst eintreten wird, zu beschränken sowie auf den aus dem Alten Testament zu führenden Nachweis, daß der gekreuzigte Jesus als der Richter und als der Herr des messianischen Reichs wiederkommen werde. Die Aufforderung ergab sich dann ganz von selbst: Erkennt ihn an, tretet zu seiner Gemeinde hinzu und haltet seine Gebote.

Wir brauchen nicht zu zweifeln, daß so im Anfang und zwar auch zu vielen geborenen Heiden gepredigt worden ist, sofern sie das Alte Testament in gewissen Grundzügen seines Inhalts schon kannten. Die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte zeigen uns das; die dem Paulus beigelegte Missionsrede in c. 13 stellt sich als eine Mischung dieser vulgären Missionsweise mit der paulinischen dar. In c. 17 aber, wo das Muster einer Missionsrede an Gebildete

(in Athen) gegeben wird, ist trotz einer scheinbar starken Differenz die paulinische Weise der Missionspredigt ganz deutlich.¹⁾ Hier wird mit der Darlegung der richtigen Gotteslehre begonnen und diese nach ihren Hauptseiten vorgeführt (Monotheismus, Geistigkeit, Allgegenwart und Allwirksamkeit, Schöpfung und Vorsehung, Einheit des Menschengeschlechts, religiöse Anlage, geistige Gottesverehrung). Der bisherige Zustand der Menschheit wird als „Unwissenheit“ und deshalb als etwas zu Bereuendes bezeichnet; Gott will ihn übersehen. Nun setzt die neue Zeit ein: Buße und Gericht, daher Glaube an Jesus Christus, den Gott gesandt und auferweckt hat, und der der Erlöser und der Richter zugleich ist.²⁾ In diesem Sinne haben gewiß manche gebildetere Missionare, vor allem Lukas selbst gesprochen; die christlichen

¹⁾ Verwandt ist die Predigt Act. 14, 15 ff.

²⁾ Wie immer die Predigt Act. 17, 22—31 und der ganze Bericht über die Predigt des Paulus in Athen entstanden sein mag — er ist das wunder-vollste Stück der Apostelgeschichte und ist in höherem Sinn (vielleicht auch an wichtigen Punkten in streng geschichtlichem Sinn) voll Wahrheit. Vor allem hätte man nicht verkennen sollen, daß er sich streng an das anschließt, was wir aus I Kor. 1f. und Röm. 1f. über die paulinische Missionspredigt festzustellen vermögen. Folgende Punkte seien hervorgehoben:

(a) Nach dem Bericht (c. 17, 18) waren in der Predigt des Paulus „Jesus und die Anastasis“ entscheidend hervorgetreten; das entspricht dem, was wir I Kor. 1f. entnehmen können.

(b) Die Darlegung der natürlichen Gotteserkenntnis muß, wie Röm. 1, 19 ff. und 2, 14f. beweisen, ein Hauptstück der paulinischen Missionspredigt gebildet haben. In der Predigt zu Athen nimmt sie den breitesten Raum ein.

(c) In eben dieser Predigt ist die Verkündigung von Jesus als dem Richter unmittelbar an die „Unwissenheit“ angeknüpft, die an Stelle der ursprünglichen Gotteserkenntnis getreten ist (*καθότι ἔστησαν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὄρισεν*). Genau so folgt im Römerbrief auf 2, 14 f. der 16. Vers (*ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ*).

(d) Gemäß der Predigt liegt zwischen der Zeit der „Unwissenheit“ und dem Gericht die Gegenwart, die dadurch charakterisiert ist, daß in ihr der rettende Glaube angeboten wird (v. 31). Das echt Paulinische dieses Gedankens bedarf keiner Bestätigung.

(e) Dieser rettende Glaube hat sein Objekt am auferstandenen Christus (I. c.); auch dieser Gedanke bedarf keiner Bestätigung.

Der einzige Unterschied zwischen der aus den paulinischen Briefen festzustellenden Missionspredigt und der Rede in Athen liegt darin, daß in dieser die Verschuldung der Menschen nicht stark hervortritt; aber implicite ist die „Unwissenheit“ deutlich genug als Verschuldung bezeichnet, und der Ausgangspunkt der Rede (*ὁ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*) machte es nicht wohl möglich, die negative Seite stärker zu betonen. —

Wie Paulus als grundlegender Missionar gewirkt hat, läßt sich in einigen wichtigen Zügen auch aus dem I. Thessalonicherbrief (vgl. mit Act. 20, 18 ff.) erkennen. Doch liegt eine genauere Darstellung des Details nicht im Plane dieses Werks.

Apologien und Schriften wie das Kerygma Petri beweisen es. Die christliche Predigt hat sowohl bei dem zu erweckenden Gefühl der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, als auch bei dem natürlichen Gottesbewußtsein eingesetzt; immer aber war sie begleitet von dem Hinweis auf das nahe Gericht.

Eigentümlich und ganz unpaulinisch (doch s. die Predigt des Paulus vor Nero) ist die Predigt, welche in den „Acta Pauli“ dem Paulus in den Mund gelegt ist (Acta Theclae 5. 6); sie ist auch keine Missionspredigt im strengen Sinn. Der Apostel spricht in Seligpreisungen, die denen Jesu nach gebildet, aber ins Asketische gesteigert sind. Wichtiger ist, daß der Inhalt der christlichen Predigt als *διδασκαλία τῆς τε γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἡγαπημένου* und als *λόγος τῆς ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* bezeichnet ist.¹⁾

Die Wirkung zusammenhängender Predigten in Bezug auf die Mission darf nicht überschätzt werden: eine erschütternde, das Herz bewegende Einzelheit ist zu allen Zeiten ein stärkerer Hebel gewesen als eine lange Predigt. Die Apostelgeschichte berichtet uns von Bekehrungen vieler auf einmal gleichsam im Sturme; das wird nicht unhistorisch sein. Paulus ist ohne einen Missionar bekehrt worden durch eine Vision. Der Kämmerer aus dem Mohrenland ist durch Jes. 53 zum Glauben an Jesus gebracht worden. Wie vielen mag dieses Kapitel die Brücke geworden sein! Thekla, die Heidin, ist durch den *λόγος τῆς παρθενίας καὶ τῆς προσευχῆς* gewonnen worden (c. 7) — die apokryphen Apostelgeschichten berichten Gleichartiges so häufig, daß man an der Tatsächlichkeit und Bedeutung dieses Motives nicht zweifeln kann;

¹⁾ Eine kurze, inhaltsreiche Missionspredigt eines gebildeten Christen ist in den Akten des Apollonius (v. 36 ff.) enthalten (der Richter hatte ihn aufgefordert, kurz das Christentum auseinanderzusetzen): *Οὗτος ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος γενόμενος ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κατὰ πάντα δίκαιος καὶ πεπληρωμένος θείας σοφίας, φιλιανθρώπως ἐδίδαξεν ἡμᾶς τίς ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ τί τέλος ἀρετῆς ἐπὶ σεμνὴν πολιτείαν ἀρμόζον πρὸς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς· ὃς διὰ τοῦ παθεῖν ἔπαισεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἀμαρτιῶν. Nun folgt der ganze Tugendkatalog; hier findet sich auch die schuldige Ehrerbietung gegenüber dem Kaiser, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung; dies alles habe Jesus *μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως* gelehrt. Dann wurde er „von den Ungebildeten“, wie die Gerechten und Philosophen vor ihm, verfolgt und getötet; hat doch auch einer von den Hellenen gesagt, der Gerechte werde gegeißelt, verspottet, gebunden und zuletzt gekreuzigt werden. Und wie Sokrates von den atheniensischen Sykophanten ungerecht verurteilt worden ist, so haben auch einige Böse unseren Lehrer und Heiland geschmäht und verurteilt. Dasselbe haben sie früher den Propheten angetan, die sein Kommen und sein Tun und seine Lehre vorausgesagt haben (*προεῖπον ὅτι τοιοῦτός τις ἀρίσκειται πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρετος, ὃς εἰς πάντας εὐ ποιήσας ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετῇ πείσει σέβειν τὸν πάντων θεόν, ὃν ἡμεῖς φθάσαντες τιμῶμεν, ὅτι ἐμάθομεν σεμνὰς ἐντολὰς ἃς οὐκ ἔδειμεν, καὶ οὐ πεπληνήμεθα*).*

Askese, namentlich geschlechtliche, entband sich damals aus dem religiösen Synkretismus für weite Kreise. Daß die von den Christen geübten Exorcismen auf viele einen tiefen Eindruck machten und sie zum Übertritt bewogen, wird von den Apologeten gewiß nicht ohne Grund behauptet. Daß die erschütternde Predigt vom Gericht und seiner Nähe Tausende dem Christentum zugeführt hat, dürfen wir annehmen. Wie viele mögen sich auch einfach unter die Autorität des Alten Testaments in christlicher Beleuchtung gebeugt haben! Wo Beweise verlangt wurden, da war dieses Buch zur Stelle.¹⁾

Der Wandel der Christen und Christinnen unterstützte die Mission und wirkte geradezu missionierend. Paulus spricht öfters davon, und im I. Petrusbrief (c. 3, 1) heißt es, daß die, so da nicht glauben an das Wort, durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden sollen.²⁾ Zu Justin hat das sittliche Leben der

¹⁾ Missionsschriften im strengen Sinn des Worts sind uns außer den Bruchstücken des Kerygma Petri und den Apologien (die aber auch apologetische Zwecke in Bezug auf die schon gewonnenen Christen verfolgen) nicht erhalten. Speziell im Neuen Testament findet sich keine einzige Missionsschrift; denn die synoptischen Evangelien dürfen nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Sie sind katechetische Schriften, dienen also der Unterweisung solcher, die die Grundzüge der Lehre schon gehört haben und in ihr bereichert und befestigt werden sollen (s. Luk. 1, 4). Mit dem meisten Recht könnte man das 4. Evangelium als eine Missionsschrift bezeichnen (namentlich der Prolog legt das nahe); aber auch hier wäre dieser Titel doch nicht zutreffend. Mindestens in erster Linie ist auch hier an christliche Leser gedacht; denn die, welche c. 20, 31 angeredet werden, sind gewiß keine Heiden, sondern Christen. Eine Missionsgeschichte stellt die Apostelgeschichte dar, und zwar mit Absicht des Verfassers. Der 8. Vers des 1. Kapitels gibt zwar nicht das einzige, wohl aber das Hauptthema des Buches an.

²⁾ Näheres über die christlichen Frauen s. im 2. Kapitel des 4. Buchs; doch sei hier die lehrreiche Schilderung des täglichen Lebens einer christlichen Frau mitgeteilt, die Tertullian (ad uxor. II, 4 ff.) bietet. Daß sie in Bezug auf eine Frau, die einen heidnischen Mann neben sich hat, gegeben wird, erhöht ihren Wert:

„Wenn ein Stationsfasten zu halten ist, bestellt der Mann am frühen Morgen ein Bad, wenn ein Fasttag, richtet er für denselben Tag ein Gastmahl an, und wenn sie ausgehen sollte, dann grade kommen die dringendsten häuslichen Geschäfte in den Weg. Denn wer möchte seiner Gattin erlauben, straßenweise in die fremden und grade in die ärmsten Hütten einzutreten, um die Brüder zu besuchen? Wer wird es gerne sehen, daß sie, wenn es so erfordert wird, sich zu nächtlichen Zusammenkünften von seiner Seite wegbegebe? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten ruhig dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibt? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, das sie so in Verruf bringen, ohne Argwohn gehen lassen? Wer wird sie in die Kerker schleichen lassen, um die Ketten eines Märtyrers zu küssen? oder gar erst sich irgend einem Bruder zum Friedenskuß zu nahen? oder Waschwasser für die Füße der Heiligen zu bringen? . . . Wenn ein Mitbruder aus der Fremde kommt, welche Bewirtung wird er in einem solchen

Christen mit besonderer Eindringlichkeit gesprochen. Die Martyrien wirkten auf weite Kreise. Nicht selten wurden Außenstehende so erfaßt, daß sie sich plötzlich und ohne Besinnen dem Christentum zuwandten. Beispiele aber, daß die Christen durch die Unterstützungen, welche sie gewährten, Proselyten fangen wollten und gefangen haben, sind uns nicht bekannt. Wohl wissen wir, daß Schwindler, die die christliche Brüderlichkeit ausbeuten wollten, sich eingeschlichen haben; aber selbst die Heiden haben den Vorwurf nicht erhoben, daß die Christen mit Hülfe des Geldes missionieren. Daß sie mit Schreckreden die Leichtgläubigen für sich gewinnen, daß sie den Beladenen und Schuldigen leere Hülfe und unerlaubte Vergebung versprechen, das haben sie behauptet. Im 3. Jahrhundert haben sich die Missionsmethoden vervielfältigt. Zwar schien es auf dem Höhepunkt des Streits mit dem Gnosticismus einen Augenblick so, als könne die Kirche nur bestehen, wenn sie jede Berührung mit der Teufelsbuhlerin, der Philosophie, verbiete: die „simplices et idiotae“ wollten von Wissenschaft schlechterdings nichts hören. Allein selbst ein Tertullian sah sich genötigt, gegen diesen Standpunkt zu kämpfen, und die pseudoclementinischen Homilien richten einen scharfen Angriff gegen die Methode, durch Träume und Visionen Unterweisung und Lehre ersetzen zu wollen; das sei die Methode des Simon Magus.¹⁾ Vor allem aber hat die alexandrinische Katechetenschule, haben Clemens und Origenes in geduldiger und unermüdlicher Arbeit das Recht der Wissenschaft in der Kirche erkämpft. Von nun an missionierte das Christentum auch durch seine Wissen-

Hause finden, wenn ihm, dem man die ganze Vorratskammer anbieten müßte, selbst die Brotschränke verschlossen sind!“ . . . „Wird es wohl unbemerkt bleiben, wenn du dein Bett und dich selbst mit dem Kreuze bezeichnest? wenn du etwas Unreines von dir wegbläst? wenn du sogar nachts aufstehst, um zu beten? Wird es da nicht scheinen, als wolltest du eine magische Handlung vornehmen? Dein Mann wird nicht wissen, was das ist, was du vor jeder andern Speise heimlich genießest.“ Die Schilderung zeigt, wie das ganze Leben des Tages ein Bekenntnis des Christentums und in diesem Sinn auch eine Missionspredigt sein sollte.

¹⁾ S. Hom. XVII, 14—19. Getadelt wird der Satz, daß es sicherer sei *ὑπὸ ὀπτασίας ἀκούειν ἢ παρ' αὐτῆς ἐναργείας* (14). *ὁ ὀπτασία πιστεύων*, heißt es, *ἢ ὁράματι καὶ ἐνυπνίῳ ἀγνοεῖ τινι πιστεύει*, cf. 17: *καὶ ἀσεβεῖς ὁράματα καὶ ἐνύπνια ἀληθῆ βλέπουσιν . . . τῷ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές, οὐκ ἀνεῖρω σπονδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον*. 18: Petrus erklärt, daß sein eigenes Bekenntnis (Matth. 16) für ihn selbst erst dadurch wertvoll geworden sei, daß Jesus ihm gesagt habe, der Vater sei es gewesen, der ihm diese Offenbarung habe zu teil werden lassen. *Τὸ ἔωθεν δι' ὀπτασιῶν καὶ ἐνυπνίων δηλωθῆναι τι οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως ἀλλὰ ὁργῆς*. In § 19 wird die Frage, *εἰ τις δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται*, verneint.

schaft in Wort und Schrift (im Orient; im Occident spürt man davon wenig). Das stärkste Mittel der Mission aber im 3. Jahrhundert wurde die Kirche selbst in ihrer Totalität. Indem sie sich als große synkretistische Religion ausgestaltete und eine Wandlung vorsichtig vollzog, die ihr der Gnosticismus im Sturm aufnötigen wollte, wirkte ihr bloßes Dasein und die Macht ihrer Erscheinung anziehend und hinreißend.

Bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde wurde der Zugelassene getauft. Der Ritus („purifici roris perfusio“, Lactant. IV, 15), dessen Urgeschichte für uns im Dunklen liegt, ist gewiß nicht eingeführt worden, um der heidnischen Mysteriensucht entgegenzukommen, aber tatsächlich kann keine Handlung gedacht werden, die bei aller ergreifenden Einfachheit jenem Begehren willkommener sein konnte. Daß überhaupt ein solcher Ritus da war, war bereits ein hoher Trost — in den reinen religiösen Spiritualismus vermochten sich doch nur wenige zu finden —; die Zeremonie des Untertauchens und Wiederauftauchens gab die Bürgschaft, daß nun das Alte abgewaschen und vergangen und der Mensch ein neuer sei; die Aussprechung des Namens Jesu oder der drei Namen während des Aktes setzte den Täufling in die innigste Gemeinschaft mit ihnen, erhob ihn zu ihnen hinauf. Mysterienspekulationen haben sofort begonnen: das Untertauchen ein Sterben; das Untertauchen mit der Beziehung auf Christus ein Sterben mit ihm, ein Versenktwerden in seinen Tod; das Wasser das Symbol seines Blutes. Paulus hat bereits so gelehrt, aber er hat die in Korinth versuchten Spekulationen, den Täufling auch mit dem Täufer in geheimnisvolle Beziehungen zu bringen, abgelehnt (I Kor. 1, 13 ff.). Merkwürdig, er dankt Gott, daß er in Korinth nur wenige Personen eigenhändig getauft hat. Als eine Nichtachtung der Taufe ist das natürlich nicht zu verstehen — Paulus sah wie die anderen in der Taufe etwas schlechthin Notwendiges —, sondern er erinnert sich, und zwar in diesem Falle mit Freude, an die Schranke des Apostelberufs. Dieser Beruf legt ihm nur das Predigen des Wortes Gottes auf; das Taufen gehört strenggenommen nicht zu seiner Kompetenz; er kann es ausüben, aber in der Regel ist es Sache anderer; denn es setzt bei den meisten eine längere Unterweisung und Prüfungszeit voraus. Soviel Zeit aber hat der Apostel nicht; er soll nur den Grund legen. Die Taufe ist somit nicht eigentlicher Initiationsakt, sondern Abschluß der Initiation.

„Fiunt, non nascuntur Christiani“ — dieses Wort Tertullians (Apol. 18) mag noch bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts überwiegend gegolten haben; aber dann trat ihm die natürliche Aus-

breitung des Christentums durch Eltern auf Kinder zur Seite. Seit dieser Zeit beginnt auch die Praxis der Kindertaufe, wenigstens vermögen wir sie früher nicht sicher zu belegen.¹⁾ Aber ob nun Erwachsenen- oder Kindertaufe — als ein Mysterium mit natürlich-übernatürlichen Folgen zwingender Art galt sie in beiden Fällen. Daß sie, ohne Rücksicht auf die größere oder geringere Empfänglichkeit der Täuflinge, alle vergangenen Sünden sicher tilge und daher der aus dem Taufbade auftauchende Mensch ganz rein und ganz heilig sei, stand allgemein fest. Das Sakrament der Taufe hat innerhalb der Mission eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Es war eine ebenso verständliche wie trostreiche Handlung; die Zeremonie war nicht so ungewöhnlich, daß sie Befremden und Anstoß erregen konnte wie die Beschneidung oder die Taurobolien, und sie war doch etwas Greifbares, an das man sich zu halten vermochte.²⁾ Nahm man aber noch den Bericht von der Taufe Christi durch Johannes hinzu — er war überall bekannt, denn das Evangelium begann mit ihm —, so war nicht nur ein neues Feld für tiefsinnige Kombinationen und Spekulationen eröffnet, sondern jener Vorgang gab auch der Taufe, der man sich

¹⁾ Daß hier das Wort gilt: „ab initio sic non erat“, scheint mir sicher.

²⁾ Zartere Empfindungen verletzte freilich auch die Taufe mit der an sie geknüpften Behauptung, nun seien alle Sünden getilgt. Porphyrius, dem Julian in dieser Beurteilung gefolgt ist, schreibt bei Macarius Magnes (IV, 19): „Wir müssen uns darüber wundern und sind wirklich in Not um unsere Seele, wenn ein Mensch von so vieler Schande und Befleckung durch eine einmalige Waschung rein dastehen sollte, wenn einer, der vom Schmutze so vieler Schwelgerei in seinem Leben befleckt ist, von Hurerei, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl, Knabenliebe, Giftmischerei und von vielen anderen schandbaren und abscheulichen Dingen, wenn ein solcher Mensch dadurch, daß er einfach getauft wird und den Namen Christi anruft, leichtlich davon befreit wird und die ganze Schuld von sich wirft, wie eine Schlange die alte Schuppenhaut abwirft. Wer wird sich da nicht an nennbare und unnennbare Schandtaten machen und Dinge tun, die man weder in Worten ausdrücken noch in der Tat ertragen kann, wenn er erfährt, daß er von so vielen schuldvollen Werken Lossprechung erlangen wird, falls er nur glaubt und getauft wird und die Hoffnung hegt, daß er hiernach bei dem Verzeihung finden wird, welcher richten wird über die Lebendigen und die Toten? Diese Worte müssen ja den, welcher sie vernimmt, zum Sündigen anleiten; sie lehren immerdar unrecht tun; sie verstehen es, auch die Zucht des Gesetzes zu verbannen und die Gerechtigkeit selbst, so daß sie überhaupt keine Macht mehr gegen die Ungerechtigkeit hat; sie führen ein gesetzloses Leben in die geordnete Welt ein; sie erheben es zum Grundsatz, sich vor der Gottlosigkeit überhaupt nicht mehr zu scheuen, wenn der Mensch durch die einfache Taufe einen Haufen unzähliger Sünden von sich tut. — So also steht es mit dieser großsprecherischen Erdichtung.“ Ob Porphyrius hier ganz aufrichtig gewesen ist, sowohl bei seinem Abscheu vor heilwirkenden Sakramenten überhaupt als bei seiner Schilderung der die Sittlichkeit verheerenden Wirkung der Taufe?

unterzog, eine neue Weihe und einen vertieften Inhalt. Der Geist war bei jener Taufe auf Jesus herabgekommen: der Geist Gottes schwebt bei jeder Taufe über dem Wasser und macht sie zu einem Bad der Wiedergeburt und Erneuerung. Was hat nicht schon Tertullian alles in seinem Traktat „De baptismo“ von der Taufe ausgesagt; aber auch der einfältige Christ Hermas, sechzig Jahre früher, kann sich nicht genügen, wenn er von der Taufe redet: die Apostel sind in die Unterwelt herabgestiegen und haben die längst Entschlafenen getauft.

Als Mysterium ist die Taufe von Anfang an in der Heidenkirche empfunden worden¹⁾; das zeigt auch die Geschichte ihrer Ausgestaltung: mit dem einfachen Taufbade begnügte man sich nicht mehr. Der Ritus ist vermehrt, neue Zeremonien sind angefügt worden; die Handlung wuchs wie alle Mysterien. Die neuen Zeremonien verselbständigten sich allmählich; auch dies ist ein bekannter Prozeß. Tertullian in der eben genannten Schrift zeigt uns diese Entwicklung bereits auf einer hohen Stufe²⁾; aber im Kerne verändert sich wenig oder nichts: die Taufe ist die Handlung, durch welche die vergangenen Sünden sämtlich getilgt werden.

Sie ist *mysterium salutare*, aber auch *mysterium tremendum*; denn die Kirche besaß kein zweites Mittel wie dieses. Wer getauft war, mußte rein bleiben („das Siegel rein und unverletzt bewahren“, nannte man das, s. z. B. den II. Clemensbrief). Sekten haben versucht, wiederholte Taufen einzuführen, aber sie sind nicht durchgedrungen; die Unwiederholbarkeit der Taufe wurde festgehalten. Doch schuf man sich allmählich das Bußsakrament, welches die nach der Taufe verlorene Gnade wiederherstellte. Trotzdem bürgerte sich die Gewohnheit, die Taufe zu verschieben, um sich erst kurz vor der Todesstunde dieses Universalmittels

¹⁾ Doch wurde am Anfang und auch noch längere Zeit hindurch der Vollzug nicht geheimgehalten; erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts kommt die Geheimhaltung auf, teils aus pädagogischen Gründen, teils weil sich der Mysteriencharakter stärker geltend machte. Die Bedeutung, die dem richtigen Ritus als solchem zukommt, ergibt sich schon aus der „Apostellehre“ c. 7. In erster Linie, so heißt es dort, soll man fließendes Wasser bei der Taufe brauchen; findet man solches nicht, so stehendes kaltes Wasser; hat man auch dieses nicht, warmes Wasser; ist auch dies nicht in genügender Menge vorhanden, so ist die bloße Besprengung erlaubt.

²⁾ Über die Auffassung und Ausgestaltung der Taufe als Mysterium s. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894) S. 84 ff. 168 ff. 179 ff. und Wobbermin, Religionsgesch. Studien z. Frage d. Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (1896) S. 143 ff. Wobbermin bespricht die Tauftermini *σφαγίς*, *σφαγίζειν*, *φωτισμός*, *φωτίζειν*, *σύμβολον*. Die ausgeführtesten Mysterien bietet die Pistis Sophia.

zu bedienen, im 3. Jahrhundert immer mehr ein. Ernste Lehrer haben gegen diese Gewohnheit gekämpft, sie aber nicht auszu-tilgen vermocht.

Nicht minder wichtig als die Taufe selbst war die Vorbereitung für sie: hier kam die geistige Art dieser Religion zum vollen Ausdruck, und hier hat sie ihre sittlich-soziale Kraft offenbart. Was wir schon früher wußten, aber unsicher, hat uns die „Apostel-lehre“ bestätigt und zur Klarheit gebracht. Der Heide, welcher Christ werden wollte, wurde nicht sofort getauft. Wenn ihm in großen Zügen der eine Gott und der Herr Jesus Christus, der Heiland und Erlöser, gepredigt waren und das Herz bewegt hatten, dann wurde ihm gezeigt, was der Wille und das Gesetz Gottes sei und was es heiße, den Götzendienst abzutun. Nicht summarische Lehren wurden da geboten, sondern in umfassendster und eingehender Weise wurden ihm „die beiden Wege“ vorgeführt; die Sünde wurde in ihre Schlupfwinkel verfolgt. Ihr mußte er entsagen und dem Gesetz Gottes zustimmen, und getauft wurde er nur, wenn sich die Kirche überzeugt hatte, daß er die Sittenlehre kenne und sie befolgen wolle (Justin, *Apol. I, 65: λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον*¹⁾). Schon die Synagoge hatte einen Proselytenkatechismus aufgestellt und die Sittlichkeit zur Bedingung der Religion gemacht; schon sie hatte für die Religion erzogen. Die Christenheit nahm das auf, vertiefte es und befreite es von allem Äußerlichen. Die stärksten Motive bestimmten sie hier: nur so konnte sie den „Götzendienst“ in allen seinen Gestalten abwehren, und nur so vermochte sie das zu verwirklichen, was sie sein sollte, die heilige Gemeinde Gottes. Mehr als hundertundfunzig Jahre lang hat sie hinter ihrer sittlichen Aufgabe alles Andere fast wie ein Zweites behandelt. Sie kannte keinen Glauben und keine Vergebung, die als Ruhekiten dienen konnten, und daß sie des Gnostizismus nicht früher Herr geworden ist, kam zum Teil daher, daß sie die, welche Christum als Herrn anerkannten und ein strenges Leben führten, nicht ausschließen mochte. In ihrem Taufunterricht als einer großen und bindenden Sittenlehre lag ihre Stärke, und man half und

¹⁾ Vgl. Origenes c. Cels. III, 51: „Die Christen prüfen zuvor, so gut sie es können, die Herzen derer, die ihre Hörer werden wollen; sie unterrichten sie einzeln, und erst wenn diese Hörer genügende Proben dafür abgelegt haben, daß sie ein gutes Leben führen wollen, werden sie in die Gemeinschaft eingelassen. . . . Einige bei den Christen sind damit betraut, das Leben und den Wandel derer zu überwachen und zu prüfen, welche herzutreten, damit sie denen die Aufnahme in die Gemeinschaft versagen, welche sich schlechter Handlungen schuldig gemacht haben, die anderen aber mit voller Freudigkeit aufnehmen und sie Tag um Tag besser machen.“

stützte den Bruder, damit er Kraft behalte, zu tun, was er versprochen.¹⁾

Schmerzlich vermissen wir es, daß wir Biographien aus den drei ersten Jahrhunderten, die uns die Bekehrung oder das innere Wachstum und Werden einer christlichen Persönlichkeit schildern, nicht besitzen. Sie sind nicht untergegangen; denn sie sind nicht geschrieben worden. Auch die innere Geschichte des Paulus bis zum Tag von Damaskus kennen wir nicht; wir kennen nur den Durchbruch, den Paulus selbst als ein plötzliches Ereignis empfunden hat. Justin erzählt uns die Vorgeschichte seines Übertritts zum Christentum (im Dialog mit Trypho c. 1ff.), wie er durch die Philosophenschulen hindurchgegangen sei und zuletzt die Wahrheit, die auf Offenbarung beruht, ergriffen habe. Die Darstellung ist augenscheinlich eine stilisierte und wenig lehrreich. Etwas tiefer schauen wir bei Tatian auf Grund seiner „Oratio“ in seine innere Entwicklung hinein, aber ein wirkliches Bild vermögen wir uns auch nicht zu machen. Am meisten bietet noch die kleine Schrift des Cyprian „Ad Donatum“: nach einer Kraft, die ihn aus einem unwürdigen Leben erretten sollte, hat er gesucht und hat sie im christlichen Glauben gefunden. —

Wie tief müssen die Bekehrungen in das eheliche und häusliche Leben eingegriffen, wie viel Spannung, Unfriede und Zerspaltung müssen sie erzeugt haben, wenn der eine Teil christlich wurde, der andere aber bei der alten Religion verblieb! „Es wird aber ein Bruder den anderen zum Tode überantworten, und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören wider ihre Eltern und ihnen zum Tode helfen.“ „Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert; denn ich bin Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur gegen ihre Schwieger, und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert“ (Matth. 10, 21. 34—37). Nur sehr wenig aus diesen Tragödien — der Rhetor Aristides, Orat. 46, spielt auf sie an; die Stelle wird später mitgeteilt werden — ist uns überliefert. Justin (Apol. II) erzählt uns von einem vornehmen Ehepaar in Rom, das in Lastern lebte; die Frau bekehrt sich zum Christentum, hält es schließlich bei dem lasterhaften

¹⁾ Daß die sittliche Erziehung der Katechumenen und der jungen Glaubensgenossen je nach den Bedürfnissen ihres Standes und ihrer Erkenntnis eine verschiedene sei, sagt Origenes ausdrücklich (c. Cels. III, 53).

Mann nicht mehr aus und trägt auf Scheidung an; er denunziert sie¹⁾ und ihren Lehrer als Christen beim Stadtpräfecten. Thekla will als Christin von ihrem Bräutigam nichts mehr wissen — das muß oft vorgekommen sein, ebenso daß sich bekehrte Frauen der ehelichen Pflicht entzogen —; der Bräutigam denunziert ihren Lehrer dem Richter; Thekla verläßt das Elternhaus. Erschütternd sind die Szenen zwischen Perpetua („honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequae catechuminum, et filium infantem ad ubera“) und ihrem Vater. Erst sucht er sie mit Gewalt zurückzuführen („tunc pater mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed vexavit tantum tunc paucis diebus quod caruissem patrem, domino gratias egi et refrigeravi absentia illius“, c. 3), dann bestürmt er sie mit Tränen und Bitten (c. 5).²⁾ Der Märtyrerin Agathonike rief das Volk zu: „Erbarme dich doch deines Sohnes“. Sie erwiderte: „Er hat Gott, der sich seiner zu erbarmen vermag“. „Uxorem iam pudicam maritus iam non zelotypus, filium iam subiectum pater retro patiens abdicavit, servum iam fidelem dominus olim mitis ab oculis relegavit“ (Tertull., Apol. 3). Manche Märtyrerakten bieten Ähnliches³⁾; Genesius sagt, daß er seine

¹⁾ Daß heidnische Männer ihre christlichen Frauen dadurch im Schach hielten, daß sie sie jeden Augenblick denunzieren konnten, sagt Tertullian (ad uxor. II, 5) ausdrücklich.

²⁾ „Supervenit de civitate pater meus, consumptus taedio et adscendit ad me, ut me deiceret dicens: Filia, miserere canis meis, miserere patri, si dignus sum a te pater vocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis provexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum, qui post te vivere non poterit . . . haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus, et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed dominam.“ Cf. c. 6: „cum staret pater ad me deiciendam iussus est ab Hilario [dem Richter] proici, et virga percussus est. et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuisset percussa: sic dolui pro senecta eius misera.“ C. 9: „Intrat ad me pater meus consumptus taedio et coepit barbam suam evellere et in terram mittere et prosternere se in faciem et inproperare annis suis et dicere tanta verba quae moverent universam creaturam.“

³⁾ Christliche Mädchen aus guter Familie (Thessalonich) flüchten sich und irren ohne Wissen ihres Vaters Wochen lang im Gebirge umher (Acta Agapes, Chioniae, Irenes bei Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 426) z. Z. der Verfolgung Diokletians. Wie bitter beklagt sich der vornehme Fortunatianus in den afrikanischen Akten des Saturnin und Dativus (z. Z. Diokletians) vor dem Richter, daß Dativus sich in Abwesenheit des Vaters in das Haus geschlichen und seine [des Fortun.] Schwester zum Christentum bekehrt, ja sogar nach Abitini mit sich genommen habe (Ruinart, l. c. p. 417). Vgl. die Szene zwischen dem Christen Marcianus, einem Soldaten, und seinem heidnisch gesinnten Weibe in den Acta Marciani et Nicandri (Ruinart, l. c. p. 572); das Weib spricht, als der Mann zur Hinrichtung geht: „Vae miserae

christlichen Eltern und Verwandten verflucht habe (Ruinart p. 312); aber auch das Umgekehrte kam vor: der jugendliche Origenes, fast noch Knabe, schreibt seinem des Glaubens wegen gefangen gesetzten Vater: „Hüte dich, unsertwegen deine Gesinnung zu ändern“ (Euseb., h. e. VI, 2).¹⁾ Wie zahlreich waren die Fälle, in denen der Mann Heide war, und die Frau Christin (s. unten Buch 4, Kap. 2)! Öfters mag das Verhältnis leidlich geblieben sein; aber welche Summe von Kummer und Leid mögen in den meisten Fällen diese Ehen umschlossen haben! Vgl. Arnobius (II, 5): „Malunt solvi coniuges matrimonii, exheredari a parentibus liberi quam fidem rumpere Christianam et salutaris militiae sacramenta deponere.“

Besonderer „Methoden“ bedarf ein lebendiger Glaube nicht, um sich fortzupflanzen: über alle Schwierigkeiten hinweg setzt er sich durch, und auch die mächtigsten Gefühle der Natur vermögen ihn nicht zu ersticken. Aber diese ideale Betrachtung darf man für das 3. Jahrhundert nur noch in sehr bescheidenem Maße anwenden. Seit dieser Zeit wirkt das Christentum vornehmlich als die Mysterienreligion des Monotheismus und als die mächtige Kirche, welche heilige Personen, heilige Bücher, eine heilige Glaubenslehre und einen heiligenden Kultus in ihrer Mitte hat. Auch schmiegt es sich den Bedürfnissen der Massen in ganz anderer Weise an als früher und nimmt auf die kultischen Gewohnheiten und die polytheistischen Neigungen Rücksicht, indem es Feste, Nothelfer, Heilige, lokale heilige Stätten nach ihnen schafft und einrichtet. Die Missionsmethode des Gregorius Thaumaturgus — wir haben bereits oben S. 228 seiner gedacht — ist hier charakteristisch; sie geht auf das alles ein, läßt sich einen gewissen Synkretismus nicht nur gefallen, sondern befördert ihn und erzielt die glänzendsten Erfolge, was die Zahl der Bekehrten betrifft. In dem nächsten Buche sind (Kap. 3, III, 9 B) nähere Nachweise hierüber gegeben.

mihi! non mihi respondes? miserator esto mei, domine; aspice filium tuum dulcissimum, convertere ad nos, noli nos spernere. quid festinas? quo tendis? cur nos odisti.“ Vgl. dazu die Acta Irenaei c. 3 (l. c. p. 433): Eltern und Gattin beschwören den jugendlichen Bischof von Sirmium, sich nicht zu opfern. — Von der Märtyrerin Dionysia heißt es: ἡ πολὺπαις μὲν, οὐχ ὑπὲρ τὸν κύριον δὲ ἀγαπήσασα ἐαντὶς τὰ τέχνηα (Euseb., h. e. VI, 41, 18).

¹⁾ Vgl. die Frau des Nicander in den Acta Marciani et Nicandri (l. c.), namens Daria; sie redet ihrem Manne zu, fest zu bleiben; s. auch die Acta Maximiliani (l. c. p. 340 ff.), in denen der Vater dem Märtyrer zuspricht und sich über den Tod des Sohnes freut, und die Acta Jacobi et Mariani (l. c. p. 273), in denen die Mutter des Marianus über den Märtyrertod ihres Sohnes frohlockt.

Drittes Kapitel.

Die Namen der Christgläubigen.

Jesus hat die, welche sich um ihn sammelten, „Schüler“ (*μαθηταί*), sich selbst den Lehrer genannt¹⁾ — das ist eine sichere Tatsache —, und die, welche er gesammelt hatte, redeten ihn als den Lehrer an²⁾ und bezeichneten sich selbst als Schüler (wie auch die Anhänger Johannes des Täuflers Schüler des Johannes hießen). Hieraus folgt, daß das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern bei seinen Lebzeiten nicht durch den Gedanken des Messias, sondern durch den des Lehrers bestimmt gewesen ist. Die Messiaswürde Jesu — sie sollte sich ja erst bei der Wiederkunft enthüllen — war ein noch nicht sicher erfaßtes Glaubensgeheimnis. Jesus selbst hat diese Würde erst bei dem Einzug in Jerusalem öffentlich in Anspruch genommen.

Nach der Auferstehung bezeugten die Jünger voll Zuversicht öffentlich, daß Jesus der Messias sei; aber sie nannten sich auch weiter noch — ein Beweis für die Zähigkeit einmal gegebener Namen — „die Schüler“, und die zwölf Vertrauten hießen „die zwölf Schüler“ (oder „die Zwölf“).³⁾ Aus der Apostelgeschichte (s. c. 1. 6. 9. 11. 13—16. 18. 21) erkennt man, daß der eigentlich nicht mehr passende Name „Schüler“ ein paar Jahrzehnte hindurch von den Christen, namentlich von den palästinensischen, als Selbstbezeichnung festgehalten worden ist.⁴⁾ Aber Paulus hat ihn nie gebraucht, und nun beobachtet man, daß der Name „οἱ μαθηταί“ (mit dem Zusatz *τοῦ κυρίου*) allmählich ausschließlich eine

¹⁾ Merkwürdig ist das Wort Matth. 23, 8 an die Jünger: *ὑμεῖς μὴ κληθῆτε ὑαββεῖ· εἰς γὰρ ἔστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε*. Man erwartet *μαθηταί*, doch das ist selbstverständlich; Jesus will aber die Gleichartigkeit aller seiner Jünger und ihre Verpflichtung zur Liebe untereinander betonen. — Übrigens ist es bemerkenswert, daß die Apostel nicht oder nur ganz selten „die Lehrer“ genannt worden sind mit Ausnahme des Paulus.

²⁾ Parallel ist die Bezeichnung *ἐπιστάτης*, die sich mehrmals bei Lukas findet.

³⁾ *Οἱ μαθηταί* ist keine exklusive Bezeichnung der Zwölf in ältester Zeit, sondern alle Christen hießen so; auch *ἡ μαθητρια* findet sich; s. Act. 9, 36 und Petrus-Ev. v. 50.

⁴⁾ Act. 21, 16 heißt ein gewisser Mnason *ἀρχαῖος μαθητής*, er soll dadurch wohl als persönlicher Schüler Jesu, jedenfalls als Schüler der ersten Generation bezeichnet werden. — Man beachte auch, daß nach der Quelle des Epiphanius (haer. 29, 7) sämtliche aus Jerusalem nach Pella übergesiedelte Christen „*μαθηταί*“ heißen. Daß Lukas in der Apostelgeschichte, einem unberechtigten Archäismus folgend, den Namen „Jünger“ so häufig braucht, möchte ich nicht annehmen.

Bezeichnung für persönliche Jünger Jesu wird, d. h. in erster Linie für die Zwölf, sodann auch für andere.¹⁾ So finden wir es bei Papias, Irenäus u. a. Es wird also der Name ein Ehrenname für solche, die den Herrn selbst noch gesehen haben (ob auch für palästinensische Christen der ältesten Zeit überhaupt?) und die daher als Zeugen gelten können gegenüber Häretikern, welche die Person Jesu doketisch auflösen. Außerdem wurden aber Konfessoren und Märtyrer im 2. und 3. Jahrhundert mit dem Ehrentitel „Schüler des Herrn“ beehrt. Auch sie sind nämlich persönliche Schüler des Herrn geworden. Sofern sie sich durch ihr Bekenntnis zu ihm bekannt haben und er zu ihnen (Matth. 10, 32), rücken sie auf eine Linie mit den alten persönlichen Jüngern Jesu: sie sind dem verklärten Herrn so nahe, wie jene dem auf Erden weilenden waren.²⁾

¹⁾ Kündigt sich nicht schon eine Verengung des Begriffs in Matth. 10, 42 an (ὅς ἂν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ)?

²⁾ *Μαθηταί* ohne den Zusatz *τοῦ κυρίου* (oder *Χριστοῦ*) ist in der Zeit nach der Apostelgeschichte als Selbstbezeichnung aller Anhänger Jesu m. W. nicht mehr zu belegen (nicht hierher gehören natürlich solche Stellen, in denen das Wort nicht technisch ist; sie sind nicht ganz selten). Auch mit dem Zusatz *τοῦ κυρίου* ist der Name im 2. Jahrhundert keine Bezeichnung für die Christen im allgemeinen mehr. — Nicht täuschen lassen darf man sich durch späte apokryphe Bücher, auch nicht durch die Apologeten des 2. Jahrhunderts. Die letzteren bezeichnen nicht selten Christus als ihren Lehrer und sich selbst (die Christen überhaupt) als Schüler. Das hat mit der alten Terminologie keinen oder höchstens einen ganz losen Zusammenhang und ist — aus apologetischen Gründen — der Terminologie der Philosophenschulen nachgebildet (aus denselben Gründen sprechen die Apologeten von „Dogmen“ der christlichen Lehre und von der „Theologie“, s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I³ S. 482 f.). Die Apologeten wissen bekanntlich sehr wohl, daß Christus nicht eigentlich ein Lehrer, vielmehr *νομοθέτης, νόμος, λόγος, σωτήρ* und *κριτής* ist. Deshalb ist auch ein Ausdruck wie „*κυριακή διδασκαλία*“ (Apologg. und Clemens, Strom. VI, 15, 124; VI, 18, 165; VII, 10, 57; VII, 15, 90; VII, 18, 165) nicht zum Beweise dafür anzuführen, daß die Apologeten sich Jesus wesentlich als Lehrer gedacht haben. Etwas mehr besagen will „*διδαχὴ κυρίου*“ (Buchtitel für den bekannten alten Katechismus) und Stellen wie I Clem. 13, 1: *τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὓς ἐλάλησεν διδάσκων*. Polyc. ep. 2: *μνημονεύοντες ὃν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων*, Ptolem. ad Floram c. 5: *ἡ διδασκαλία τοῦ σωτήρος*, Ap. Kirchenordn. S. 25 (Texte u. Unters. Bd. II Heft 5): *προορώνας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν*, S. 28: *ὅτε ἤτησεν ὁ διδασκαλὸς τὸν ἄρτον*, S. 30: *προέλεγεν ὅτι ἐδίδασκεν*. Bei diesen Stellen hat man sich aber zu erinnern, daß die Ap. Kirchenordnung eine Fiktion ist, welche die Apostel sprechen läßt (ebenso heißt Jesus in der Grundschrift der Apost. Konstitutionen „*ὁ διδάσκαλος*“, d. h. die Jünger nennen ihn in dieser gefälschten Schrift so). — Daß die Märtyrer und Konfessoren diejenigen (und zwar die einzigen) sind, denen auch noch in der Gegenwart das Prädikat „Jünger Jesu“ zukommt, geht aus vielen Stellen hervor (sie sind die wirklichen Nachahmer und Nachfolger Jesu). Man vgl. z. B. Ignat. ad Ephes. 1:

Der Name „Schüler“ kam in Wegfall, weil er das Verhältnis nicht mehr ausdrückte, in welches man sich gesetzt fand — er besagte zu wenig und er besagte zu viel. Dafür kamen andere Namen auf, die aber nur zum Teil technisch geworden sind.

Zunächst gaben die Juden ihren abgefallenen Stammesgenossen eigene Namen, nämlich „Nazoräer“, Galiläer und wahrscheinlich auch „Arme“; aber wirklich durchgesetzt haben sich diese Bezeichnungen nur in kleineren Kreisen.¹⁾

ἐλπίζω ἐπιτεχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχεῖσαι, ἵνα ἐπιτεχεῖν δυνήθῃ μαθητὴς εἶναι, ad Rom. 4: τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῆς τοῦ Χριστοῦ. ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὀψεται, ad Rom. 5: ἐν τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, Mart. Polyc. 17: (τὸν νῖον τοῦ Θεοῦ προσκινούμεν). τοὺς δὲ μίτρινας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν. Als Novatian seine katharische Kirche schuf, scheint er versucht zu haben, den Begriff des Schülers und Nachahmers Christi für jeden Christen wieder zu beleben.

¹⁾ Act. 24, 5: ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις, Paulus wird als ihr *προστάτης* bezeichnet. Der Name hielt sich in Palästina bis ins 4. Jahrh. und wohl noch länger, s. Epiphan., haer. lib. I tom. I fin.: Ναζωραίων ὁ ἐστὶ Χριστιανῶν ὁ κληθεὶς ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπὶ Ἰουδαίων Χριστιανισμός. Die Judenchristen scheinen ihn selbst rezipiert zu haben. — Die ersten Jünger Jesu sind (s. Act. 1, 11; 2, 7) als „Galiläer“ bezeichnet worden (es war zunächst eine geographische Bezeichnung der Herkunft, sollte aber auch die Jünger verächtlich machen als halbheidnische Leute); doch ist der Name selten technisch geworden. Epiktet braucht ihn einmal für die Christen (Arrian., Diss. IV, 7, 6). Dann hat ihn Julian wieder ausgegraben (Gregor Naz., Orat. 4: *καινοτομεῖ ὁ Ἰουλιανὸς περὶ τὴν προσηγορίαν, Γαλιλαίους ἀντὶ Χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας . . . ὄνομα [Γαλιλαίων] τῶν οὐκ εὐθότων*) und als Schmähenamen verwendet. Vielleicht aber hatte Julian auch hier, wie in anderer Hinsicht, an Maximinus Daza, bez. an dessen christenfeindlichen Beamten Theoteknus, einen Vorgänger. Nach den Acta Theodoti Ancyran hat Theoteknus den Theodotus „*προστάτης τῶν Γαλιλαίων*“ genannt (c. 31). Man darf annehmen, daß bereits in den christenfeindlichen Schriften, die Daza verbreiten ließ, der Name „Galiläer“ für die Christen stand. Indessen wird diese Hypothese hinfällig, wenn der Theoteknus der Acta Theodoti nicht identisch ist mit dem Theoteknus, von dem Eusebius in der Kirchengeschichte erzählt (für nicht identisch hält ihn Franchi de' Cavalieri), und wenn die Akten nachjulianisch sein sollten. Pseudo-Lucians Philopatris — hier finden sich auch die „Galiläer“ — kommt für die Frage überhaupt nicht in Betracht; denn die Schrift ist eine spätbyzantinische Fälschung. Vergleichend kann man zu der Bezeichnung der Christen als „Galiläer“ die Bezeichnung der Montanisten als „Phrygier“. — Nicht ganz erhellet ist der Name Arme („Ebionim“). Es scheint mir noch immer am wahrscheinlichsten, daß die jüdischen Gegner die Christgläubigen so genannt haben, weil sie wirklich arm waren, und daß diese den Namen rezipiert haben. In neuerer Zeit aber hat nicht nur Hilgenfeld behauptet, den Kirchenvätern Tertullian, Epiphanius (haer. 30, 18) und andern folgend, man müsse die Ebioniten auf einen Sektenstifter namens Ebion zurückführen, sondern auch Dalman hat diese Ableitung empfohlen. — Im Reiche haben die Christen technisch nie die Armen geheißt; Minuc., Octavius c. 36 reicht nicht aus, um die Annahme zu begründen.

Die Christen selbst nannten sich „Volk Gottes“, „Israel κατὰ πνεῦμα“, „Samen Abrahams“, „Auserwähltes Volk“, „Zwölf Stämme“, „Erwählte“, „Knechte Gottes“, „Gläubige“, „Heilige“, „Brüder“, „Kirche Gottes“. ¹⁾ Von diesen Namen sind die sieben ersten (und ähnliche) als einzelne nicht technisch geworden, wohl aber sozusagen in ihrer Gesamtheit. Sie sind ein Beweis, wie sich die neue Gemeinde empfand, nämlich als die Erbin aller Verheißungen und aller Rechte des jüdischen Volks. Übrigens kamen die Bezeichnungen „Erwählte“ ²⁾ und „Knechte Gottes“ ³⁾ doch nahe an technische heran.

Daß „Gläubige“ (πιστοί) eine technische Bezeichnung gewesen ist, folgt aus dem Sprachgebrauch des Paulus, der Apostelgeschichte und späterer Schriften. ⁴⁾ Indem sich die Christen — man darf vermuten, daß der Name auf heidenchristlichem Boden entstanden ist — „Gläubige“ nannten, empfanden sie die Botschaft, die sie zu dem gemacht hatte, was sie waren, als die entscheidende Hauptsache. Die Botschaft aber war die Predigt von dem einen Gott, von seinem Sohne Jesus Christus und von dem zukünftigen Leben.

Die charakteristischen Namen sind die drei zusammengehörigen „Heilige“, „Brüder“ und „Kirche Gottes“. Indem diese Selbstbezeichnungen ⁵⁾ die Bezeichnung „Schüler“ ablösen, wird

¹⁾ Vom Namen „Jesus“ ist m. W. niemals in ältester Zeit eine Ableitung versucht worden. — Ob sich die Christen technisch je „Freunde“ genannt haben, darüber s. den ersten Exkurs am Schluß des Kapitels.

²⁾ Vgl. Minucius Felix c. 11.

³⁾ Vgl. das Neue Testament und vor allem den Hirten des Hermas.

⁴⁾ Wohl mit Recht hat v. Wilamowitz-Moellendorff auch Minucius Felix c. 14 herangezogen, wo Octavius von Cäcilius „pistorum praecipuus et postremus philosophorum“ genannt ist. Die „pistores“ sind hier nicht „Mühlknechte“, sondern es steht für „πιστῶν“. Auch aus Celsus kann man schließen, daß die Bezeichnung πιστοί technisch war (Orig. c. Cels. I, 9). Die Heiden verspotteten mit diesem Namen, den die Christen als Ehrennamen führten, ihre Gegner: sie waren, statt Erkennende und Wissende zu sein, eben nur „Gläubige“, d. h. sowohl Leichtgläubige als auch Leute, die Unsinniges glaubten (s. Lucians Urteil über die Christen im Peregrinus Proteus). — In Norikum ist eine Inschrift gefunden worden saec. IV (C. I. L. Vol. III, Supplem. Pars Poster. Nr. 13529), auf welcher eine Frau als „Christiana fidelis“ bezeichnet wird.

⁵⁾ Bei Paulus sind sie die geläufigen; aber keineswegs hat er sie zuerst gebraucht, vielmehr muß er sie schon von den judenchristlichen Gemeinden Palästinas her übernommen haben; aber sie empfingen allerdings durch seine Lehre einen intensiveren Inhalt. Die Meinung, daß die Christen zu Jerusalem κατ' ἐξοχήν „die Heiligen“ hießen, die man aus dem Neuen Testament erschließen wollte, läßt sich m. E. nicht halten. Ebenso wenig ist die Hypothese richtig, daß es innerhalb der Christenheit im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter einen besonderen engeren Kreis gegeben hat, dem der

der wichtigste Fortschritt bei den Jesus-Gläubigen offenbar.¹⁾ „Heilige“ nannten sie sich, weil sie durch den von Jesus gesandten heiligen Geist von und für Gott geheiligt waren und sich trotz aller anklebenden täglichen Sünde als wahrhaftig heilig und der zukünftigen Herrlichkeit teilhaftig wußten.²⁾ Das Wort bleibt die technische Selbstbezeichnung der Christen bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts (s. I Clemens, Hermas, Didache etc.); dann verschwindet es mehr und mehr: die Christen hatten nach allen Erfahrungen, die sie an sich selbst gemacht, nicht mehr den Mut, sich „Heilige“ zu nennen, und als nun gar der Unterschied von Klerus und Laien (Leitenden und Bevormundeten) der bestimmende wurde, fiel die Bezeichnung „Heilige“ völlig dahin (nur in schweren Verfolgungszeiten erinnerte man sich wieder an sie). Dafür entstanden „heilige Stände“ (Märtyrer, Konfessoren, Asketen, zuletzt — im 3. Jahrhundert — auch die Bischöfe), und heilige Mittel (Sakramente), unter deren stoßweisem Einfluß die an sich unheiligen Christen stehen, rückten noch stärker in den Vordergrund als im 1. Jahrhundert. Man wußte sich selbst nicht mehr als heilig³⁾, aber man besaß heilige Märtyrer, heilige Asketen, heilige Priester, heilige Handlungen, heilige Schriften und eine heilige Lehre.

Enge verbunden mit dem Namen „Heilige“ war der Name „Brüder“ (und „Schwestern“); drückt jener das Verhältnis zu Gott und zum zukünftigen Leben (bez. zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ*) aus, so dieser das neue Verhältnis, in das man sich zu den Mitmenschen, vor allem zu den Glaubensgenossen, gesetzt wußte (vgl. dazu die

Name „Heilige“ allein und ausschließlich zukam: weder aus I Tim. 5, 10, noch aus Hebr. 13, 24, noch aus Didache 4, 2, noch aus anderen Stellen läßt sich das erschließen. Sehr auffallend sind „die heiligen Apostel“ Ephes. 3, 5; ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß Paulus so geschrieben hat. — Man beachte, daß das älteste Prädikat bei dem Wort „Kirche“ das Wort „heilig“ gewesen ist; s. die Stellensammlung bei Hahn-Harnack, Bibliothek der Symbole³ S. 388, vgl. auch „heiliges Volk“ (*ἕθνος ἅγιον, λαὸς ἅγιος*), „heiliges Priestertum“.

¹⁾ Vgl. Weizsäcker, a. a. O. ² S. 36 ff.

²⁾ An den heiligen Mitteln, den „Charismen“, und an der Macht, die Dämonen auszutreiben, hatten sie die tatsächliche und sinnenfällige Gewähr der Heiligkeit. Diese hatte sowohl einen dinglichen als einen persönlich-sittlichen Charakter; zum ersten vgl. I Kor. 7, 14: *ἡγίασται ὁ ἀνὴρ ὁ ἅπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἅπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἅρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἁγιάσθησιν, νῦν δὲ ἅγια ἐσιν.*

³⁾ Die in der Mitte des 3. Jahrhunderts gebildete novatianische Kirche nannte sich „die Reinen“ (*καθαροί*). Ob diese Selbstbezeichnung neu geschaffen war oder ob diese Kirche einen alten Namen wieder belebt hat, wissen wir nicht. — Auf die Namen einzelner christlicher Sekten und Kreise (Gnostiker, Spiritualen etc.) ist hier nicht einzugehen.

nicht seltene Formel „Bruder im Herrn“). Der Name war seit der Zeit des Paulus so geläufig, daß er auch bald den Heiden bekannt wurde — sie haben ihn verspottet, in den Schmutz gezogen, aber sich seinem Eindruck doch nicht entziehen können, da das Verhalten der Christen dem Namen entsprach.¹⁾ Nicht nur als *ἀδελφοί* bezeichneten sich die Christen, sondern auch als *ἀδελφότης* (I Pet. 2, 17; 5, 9 und sonst). Wie sicher und geläufig der Name war und wie ihm wirklich das Verhalten entsprach²⁾, muß man, abgesehen von den neutestamentlichen Schriften (schon Jesus selbst hat die Bezeichnung gebraucht und sie stark betont³⁾, an dem I. Clemensbrief, der Didache und den Schriften der Apologeten studieren.⁴⁾ Auch der Name „Bruder“ kam aber, obschon er sich länger hielt als die Bezeichnung „Heilige“, seit dem Ende des 3. Jahrhunderts in Wegfall⁵⁾, oder vielmehr — nur die Geistlichen nennen sich untereinander wirklich noch Brüder⁶⁾, und es galt als besondere Ehre, wenn ein Priester einen Laien mit „Bruder“ titulierte. Nur in der Predigt erhielt sich das „*fratres*“, und Konfessoren durften Geistliche, selbst Bischöfe, als Brüder anreden (s. Cyr. ep. 53).

Weil sich die Christen im apostolischen Zeitalter als „Heilige“ und als „Brüder“ und in diesem Sinn als das wahre Israel und

¹⁾ S. die Urteile der Heiden bei den Apologeten, vor allem bei Tertull., Apol. 39 und Minucius, Octavius 9; 31; cf. Lucian, Peregr. Prot. Tertullian konstatiert, daß sich die Heiden über die Brüderlichkeit der Christen erstaunt haben: „Sehet, wie lieb sie sich untereinander haben.“ — In heidnischen Vereinen findet man den Brudernamen auch, doch m. W. nicht oft. Nach Act. 22, 5 und 28, 21 muß man annehmen, daß sich auch die Juden untereinander „Brüder“ genannt haben; doch kann die Bezeichnung nicht von der Bedeutung gewesen sein wie bei den Christen. Weiter, wie der jüdische Lehrer seine Schüler „Kinder“ bez. Söhne (und Töchter), sie ihn „Vater“ nennen, so finden sich diese Bezeichnungen sehr häufig auch in dem Verhältnis der christlichen Apostel und Lehrer zu ihren Schülern (s. die zahlreichen Stellen bei Paulus, Barnabas, etc.).

²⁾ Näheres darüber und über die Bedeutung dieser Tatsache für die Mission s. im 4. Kapitel des 2. Buches.

³⁾ Cf. Matth. 23, 8 (s. o.); 12, 48: Jesus spricht von den Jüngern: *ἰδοὺ ἡ μητὴρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου*. Sie sind also nicht nur Brüder, sondern auch seine Brüder.

⁴⁾ Stoisch gerichtete Apologeten wie Tertullian beschränkten den Namen „Brüder“ nicht auf die Glaubensgenossen, sondern bezogen ihn auf alle Menschen (Apol. 39): „*Fratres etiam vestri sumus, iure naturae matris unius.*“

⁵⁾ Im 3. Jahrhundert findet sich die Bezeichnung noch, aber spärlicher, s. z. B. Acta Pionii 9. „Theoretisch“ bestand natürlich der Name noch lange, s. z. B. Lactant., Div. inst. V, 15: „*nec alia causa est cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus.*“

⁶⁾ Sie nennen sich aber auch untereinander bereits im 3. Jahrhundert „*dominus*“.

zugleich als Neuschöpfung Gottes wußten¹⁾, so bedurften sie einer solennen Bezeichnung, in welcher ihre geschlossene, gottgesetzte Natur und Einheit hervortrat. „*Ἀδελφότης*“ (s. o.) war zu einseitig; der Name, den man wählte, war *ἐκκλησία* (*ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*). Es war ein meisterhafter Griff; nicht dem Apostel Paulus verdankt man ihn, aber auch nicht schon Jesus selbst, sondern den palästinensischen Gemeinden (die sich also als *בְּרֵךְ* bezeichnet haben).²⁾ Das Wort ist ursprünglich gewiß Gesamtbezeichnung gewesen³⁾ — der feierlichste Ausdruck, den das Judentum für seine gottesdienstliche Gesamtheit brauchte, wurde übernommen⁴⁾ —; er ist aber sehr frühe auf die einzelnen Gemeinden und wiederum auf die gottesdienstliche Zusammenkunft der Gemeinde übertragen worden. Dieser vielseitige Gebrauch zusammen mit der religiösen Färbung — „die von Gott berufene Gemeinde“ — und der Möglichkeit der Personifizierung ließ den Begriff und das Wort rasch in den Vordergrund treten. Eben weil man es besaß, war es unnötig, das Wort „Synagoge“ zu übernehmen.⁵⁾ Dadurch daß man es nicht übernahm, hoben sich die Christen auch terminologisch scharf vom Judentum und seinen religiösen Versamm-

¹⁾ Über die Bezeichnungen „Neues Volk“ und „Drittes Geschlecht“ s. das 6. Kapitel des 2. Buches.

²⁾ Paulus hat ihn augenscheinlich schon vorgefunden; bereits die Christengemeinden in Jerusalem und Judäa nannten sich *ἐκκλησία* (Gal. 1, 22). Jesus hat den Begriff nicht geprägt; nur Matth. 16, 18 und 18, 17 ist das Wort als aus seinem Munde stammend überliefert, aber beide Stellen sind kritisch mehr als verdächtig (s. Holtzmann z. d. St.). Dazu kommt, daß das, was wir von seiner Predigt wissen, die Möglichkeit nahezu ausschließt, er habe an die Schöpfung einer besonderen *ἐκκλησία* gedacht (so Matth. 16, 18) oder gar schon die Existenz mehrerer *ἐκκλησίαι* (so Matth. 18, 17) ins Auge gefaßt.

³⁾ Das kann man noch dem paulinischen Sprachgebrauch entnehmen; außerdem ist bei solchen Worten die spezialisierende Anwendung immer das Spätere. *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* = Christen findet sich zuerst Act. 12, 1.

⁴⁾ *בְּרֵךְ* (in der LXX in der Regel mit *ἐκκλησία* übersetzt) ist die Gemeinde in ihrer Beziehung zu Gott und ist daher feierlicher als das mehr profane *בֵּית* (welches von den LXX stets mit *συναγωγή* übersetzt worden ist). Die Rezeption von *ἐκκλησία* ist also ebenso zu verstehen wie die von „Israel“, „Samen Abrahams“ u. s. w. Im praktischen Gebrauch trat bei den Juden *ἐκκλησία* weit hinter *συναγωγή* zurück, und das war für die Christen sehr günstig.

⁵⁾ Über den Gebrauch dieses Wortes bei den Christen s. meine Anmerkung zu Hermas, Mand. 11. Man scheute das Wort nicht ängstlich, aber technisch ist es, ein paar Fälle ausgenommen, nie geworden. Dagegen heißt es Epiphan. haer. 30, 18 von den Judenchristen: *πρεσβυτέρους οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους. συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἐαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν· τῷ Χριστῷ δὲ ὀνόματι μόνον σεμνύονται*. Ob die Judenchristen wirklich den Namen *בְּרֵךְ* (*ἐκκλησία*) verworfen haben, darf man dennoch bezweifeln; daß sie ihre Versammlungen und Versammlungsorte *συναγωγαί* genannt haben, ist anzunehmen.

lungen ab, nachdem die innere Trennung eingetreten war. Als „Kirche“ und als „Kirchen“ haben die Heidenchristen die neue Religion von Anfang an kennen gelernt. Ein autoritatives Element war ursprünglich damit nicht gegeben; aber jede geistige Größe, die sich als ideal-reale Gemeinschaft gibt, birgt ein solches von Anfang an in sich: sie hat ihre Ordnungen und Überlieferungen, ihre besonderen Kräfte und Organisation; diese sind autoritativ; dazu: sie selbst trägt den einzelnen und versichert ihm zugleich den Inhalt, den sie bezeugt. So lesen wir schon im I. Timotheusbrief (3, 15): *οἶκος θεοῦ, ἣτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, σῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας*. Am wichtigsten aber war, daß *ἐκκλησία* nicht nur als eine irdische, sondern in erster Linie als eine himmlische, transzendente Größe gefaßt wurde. Wer zur *ἐκκλησία* gehörte, der hatte kein Bürgerrecht mehr auf Erden¹⁾, dafür aber ein sicheres Bürgerrecht im Himmel. Diese transzendente Bedeutung des Wortes ist noch im 2. Jahrhundert höchst lebendig gewesen, aber im 3. trat sie mehr und mehr zurück.²⁾

Zu der Bezeichnung „*ἐκκλησία*“ trat im Laufe des 2. Jahrhunderts das Attribut „katholisch“ (neben das Attribut „heilig“). In diesem Prädikat liegt an sich kein Moment, welches eine Verweltlichung der Kirche bedeutet. „Katholisch“ heißt ursprünglich die Christenheit in ihrer Gesamtheit im Gegensatz zu den einzelnen Gemeinden (*ἐκκλησία καθολική* = *πᾶσα ἡ ἐκκλησία*). Somit sind die Begriffe „alle Gemeinden“ und „die allgemeine Kirche“ identisch. Ein dogmatisches Element lag aber insofern von Anfang an in dem Begriff der allgemeinen Kirche, als man sich vorstellte, daß sie durch die Apostel über die ganze Erde hin verbreitet worden sei, womit die Überzeugung gegeben war, daß nur das wahr sein könne, aber auch sicher wahr ist, was sich überall in der Kirche fände. Somit galten die Begriffe „die ganze Christenheit“, „die über den Erdkreis verbreitete Christenheit“ und „die wahre Kirche“ schon frühe für identisch. Dadurch wurde der Begriff „katholisch“ zu einem prägnanten und hat schließlich einen dogmatischen und politischen Inhalt erhalten. Da dies eingetreten ist, so ist es nicht unzweckmäßig, von vorkatholischem und katholischem Christentum zu sprechen. Der Ausdruck „katholische

¹⁾ Die Selbstbezeichnung der Christen als „Fremdlinge und Paröken“ ist im 1. Jahrhundert nahezu technisch geworden (s. die Briefe des Paulus, I Pet. und Hebräerbrief); wirklich technisch aber wurde *παροιμία* (und *παροιξις*) zur Bezeichnung der einzelnen in der Welt lebenden Gemeinden (zur Sache vgl. auch Hermas, Similit. I).

²⁾ Das Wort „secta“ wird bis tief in das 3. Jahrhundert hinein (s. den Sprachgebrauch des Cyprian) unbefangen von den Christen selbst zur Bezeichnung ihrer Gemeinschaft gebraucht. Es ist aber natürlich nicht technisch, sondern ganz neutral.

Kirche“ kommt zuerst bei Ignatius vor (Smyrn. 8, 2): *ὅπου ἂν γανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, aber es ist hier noch nicht Bezeichnung eines neuen Begriffs der Kirche, in welchem sie als empirische und autoritative Gemeinschaft vorgestellt ist. In dem Martyr. Polyc. inscr.; 16, 2; 19, 2 ist das Wort vielleicht interpoliert (hier ist nämlich katholisch = rechtgläubig: *ἡ ἐν Σμύρνῃ καθολικὴ ἐκκλησία*). Aus Iren. III, 15, 2 („Valentiani eos qui sunt ab ecclesia ‚communes‘ et ‚ecclesiasticos‘ dicunt“) folgt, daß zu seiner Zeit die Valentinianer die rechtgläubigen Christen „Katholiken“ und „Ekklesiastiker“ genannt haben. Irenäus selbst braucht das Wort noch nicht; er hat aber die Sache (s. I, 10, 2; II, 9, 1 etc.; ähnlich Serapion bei Euseb., h. e. V, 19: *πᾶσα ἡ ἐν κόσμῳ ἀδελφότης*). Als Bezeichnung der rechtgläubigen, sichtbaren Kirche findet sich *καθολικός* — nach dem Mart. Polycarpi — im Muratorischen Fragment (hier schon „catholica“ ohne „ecclesia“, wie später im Abendland häufig), beim Anonymus (Euseb., h. e. V, 16, 9), bei Tertullian (z. B. de praescr. 26. 30; adv. Marc. IV, 4; III, 22), Clemens Alex. (Strom. VII, 17, 106f.), Hippolyt (Philos. IX, 12); Mart. Pionii 2. 9. 13. 19), Cornelius papa (bei Cypr., ep. 49, 2), Cyprian. Der Ausdruck „catholica traditio“ bei Tertull., de monog. 2, „fides catholica“ bei Cyprian ep. 25, *κανὼν καθολικός* im Mart. Polyc. rec. Mosq. fin. und Cypr. ep. 70, 1, „catholica fides et religio“ im Mart. Pionii 18. Sonst kommt das Wort noch in verschiedenen Verbindungen in der altchristlichen Litteratur vor. In abendländische Symbole ist der Zusatz „catholica“ erst verhältnismäßig spät, d. h. frühestens im 3. Jahrhundert, gedungen; im alten römischen Symbol fehlt er. —

Wir kommen zum Namen „Christen“. Er ist der Hauptname geworden. Ihn braucht die römische Obrigkeit sicher seit der Zeit des Trajan (Plinius: „cognitiones de Christianis“, Reskripte), wahrscheinlich schon 40—50 Jahre früher (I Pet. 4, 16; Tacitus); unter diesem Namen sind die Anhänger der neuen Religion im Volke bekannt (Tacitus; auch die bekannte Suetonstelle ist hierher zu ziehen).

Lukas hat uns mitgeteilt, wo der Name entstanden ist. Nachdem er die Gründung der (heidenchristlichen) Gemeinde in Antiochien erzählt hat, fährt er fort (11, 26): *χρηματίσαι πρῶτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς [Χρηστιανούς]*. Die Annahme ist nicht notwendig, der Name sei sofort nach der Stiftung aufgekommen, aber einen langen Zeitraum zwischen ihr und der Namengebung wird man nicht annehmen dürfen.¹⁾ Lukas sagt

¹⁾ Die Zweifel, die Baur und Lipsius gegen die Nachricht der Apostelgeschichte erhoben haben, sind m. E. nicht schwerwiegend. Allerdings sind

nicht, wer den Namen gegeben hat, aber er deutet es doch hinlänglich an.¹⁾ Nicht die Christen selbst haben ihn sich gegeben — Lukas hätte sonst nicht *χορημαίσαυ* gesagt —; sie können ihn sich aber auch nicht selbst gegeben haben; denn das verbietet die sachlich unzutreffende Bildung. Eben deshalb kann er auch nicht von den Juden stammen; nur bei Heiden kann die Bezeichnung aufgekomen sein. Sie haben gehört, daß ein Mann namens „Christus“ [Chrestus] der Herr und Meister der neuen Sekte sei und haben darnach — als wäre Christus ein Eigenname — das Wort gebildet²⁾, wie sie von „Herodiani“, „Marciani“ u. s. w. sprachen.³⁾ Die Christen haben zunächst den Namen natürlich nicht adoptiert; er fehlt bei Paulus ganz, er fehlt im Neuen Testament als Selbstbezeichnung der Christen; denn in den beiden einzigen Fällen, in denen er sich hier findet, ist er dem Munde der Gegner entnommen.⁴⁾ Vergebens sucht man ihn auch bei allen sog. apostolischen Vätern, mit Ausnahme des Ignatius, bei dem er ganz geläufig ist.⁵⁾ Das ist eine schöne Bestätigung der Apostel-

die Adjektivbildungen auf „-ianos“ lateinische und zwar spätlateinische Bildungen (in der Grammatik von Kühner-Blaß werden sie gar nicht erwähnt). Allein sie müssen durch den Verkehr bereits im 1. Jahrhundert auch in die griechische Vulgärsprache gedrungen sein. Im Neuen Testament ließt man *Ἡρωδιανοί* (Mark. 3, 6; 12, 13; Matth. 22, 16), Justin schreibt Dial. 35: *Μαρκιανοί, Οὐαλεντινιανοί, Βασιλιδιανοί, Σατορνιλιανοί*, und ähnliche Bildungen finden sich dann häufig. Will man sehr vorsichtig sein, so mag man annehmen, daß der Name von römischen Richtern in Antiochien zuerst geprägt worden und dann ins Volk übergegangen ist. Daß die Christen selbst lange gezögert haben, sich „Christen“ zu nennen, ist doch nichts weniger als auffallend und kann daher nicht gegen den frühen Ursprung des Wortes angeführt werden.

1) Daß er nicht deutlicher mit der Sprache herausrückt, hat vielleicht darin seinen Grund, daß der heidnische Ursprung des Namens ihm schon unbequem ist; doch ist diese Annahme nicht notwendig.

2) Daß sie von Anfang an gemeint haben, der Name sei „Chrestus“ zu schreiben (nicht Christus), ist möglich — im 2. Jahrhundert ist diese falsche Meinung bei den Gegnern der Christen allgemein verbreitet, s. Justin, Apol. I, 4; Theophil. ad Autol. I, 1; Tertull., Apol. 3; Lactant., Inst. IV, 7, 5; auch Sueton, Claud. 25 und Tacitus (s. unten) —, aber notwendig ist die Annahme nicht. Allerdings besaßen die Heiden einen ziemlich gebräuchlichen Eigennamen „Chrestus“ (aber keinen Namen „Christus“) und konnten daher von Anfang an meinen, ein Mann dieses Namens sei der Stifter der Sekte.

3) Demgemäß heißt „Christiani“ nichts anderes als Zugehörige zu einem Mann namens Christus.

4) I Petr. 4, 16: *μή τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης . . . εἰ δὲ ὡς Χριστιανός*, also handelt es sich hier um offizielle tituli criminum. Act. 26, 28 sagt Agrippa: *ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιεῖσαι*.

5) Ignatius braucht ihn sogar als Adjektiv (Trall. 6: *χριστιανή τροφή*) und bildet das neue Wort *Χριστιανισμός* (Magn. 10; Röm. 3; Philad. 6).

geschichte; denn Ignatius ist Antiochener.¹⁾ In Antiochien also ist der Name nicht nur entstanden, sondern er ist dort auch u. W. zuerst zur Selbstbezeichnung der Christen geworden. Wahrscheinlich aber hatten ihn z. Z. Trajans auch die kleinasiatischen Christen schon seit längerer Zeit rezipiert. Allgemeine Rezeption ist erst seit dem Ende der Regierung Hadrians und der des Pius nachweisbar. Tertullian aber behandelt den Namen bereits so, als hätten ihn die Christen sich selbst gegeben.²⁾

Schließlich noch ein Wort zur Tacitusstelle (Annal. XV, 44). Daß die von ihm erwähnte Verfolgung wirklich eine Christenverfolgung (keine Judenverfolgung) war, ist gewiß; nur daran könnte man zweifeln, ob nicht der Gebrauch des Wortes „Christiani“ („quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat“) ein Hysteron-Proteron ist. Allein auch dieser Zweifel scheint mir ungerechtfertigt. Sind die Christen etwa um die Jahre 40—45 in Antiochien so genannt worden, so ist nicht abzusehen, warum der Name nicht im Jahre 64 in Rom bekannt gewesen sein kann, auch wenn ihn die Christen nicht selbst verbreiteten, sondern er nur wie ein Schatten mit ihnen ging. Auch sagt Tacitus (bez. seine Quelle) nicht, daß der Name eine Selbstbezeichnung sei, sondern er sagt ausdrücklich das Gegenteil: das Volk nennt sie so. Die Mitteilung des Tacitus schien aber insofern bisher nicht ganz verständlich, als er zuerst die Erfindung der Bezeichnung „Christiani“ dem „Volke“ zuschreibt, dann aber selbst fortfährt und berichtet, der „autor nominis“ sei Christus. Ist dem so, dann hat das „Volk“ doch etwas sehr Selbstverständliches getan, indem es die Anhänger des Christus „Christen“ nannte! Warum markiert also Tacitus die Bezeichnung „Christen“ als eine appellatio vulgi? Um das Rätsel zu lösen, habe ich früher daran gedacht, das Volk habe die Christen in einem obscönen oder verächtlichen Sinn so genannt (ich erinnerte mich an „crista“, bez. auch an das m. W. nur einmal bei Arnobius II, 38 vorkommende „panchristarii“; „quid fullones“, heißt es dort, „lanarios, phrygiones, cocos, panchristarios, muliones, lenones, lanios, meretrices?“), und dies habe Tacitus andeuten wollen, dabei aber selbst den wahren Ursprung des Wortes aufdeckend. Allein diese Annahme war prekär. Durch eine neue Vergleichung der Tacitus-Handschrift (s. G. Andresen, Wochenschr. f. klassische Philol., 1902, Nr. 28, Kol. 780f.) ist das

¹⁾ Auch Lukas ist wahrscheinlich Antiochener von Geburt gewesen (s. d. alte Argumentum zum Ev. und Eusebius); eben daher weiß er von dem Ursprung des Namens.

²⁾ Apol. 3: „Quid novi, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectatoribus suis inducit? nonne philosophi de autoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici?“

Rätsel m. E. gelöst. In der Handschrift hat, wie ich mich selbst nach dem Facsimile überzeugt habe, ursprünglich „Chrestianos“ gestanden und erst nachträglich ist das Wort korrigiert worden (dagegen ist gleich darauf „Christus“, nicht „Chrestus“ geschrieben). Nun ist alles klar. Tacitus sagt, das Volk nenne diese Sekte „Chrestiani“; er aber — auf besseres Wissen gestützt, wie ja auch Plinius „Christiani“ schreibt — korrigiert stillschweigend diese Bezeichnung, indem er den „autor nominis“ richtig „Christus“ nennt. Übrigens hat Blaß die neue Lesung in der Tacitusstelle schon im voraus konjiziert, und er hat Recht bekommen. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß das „appellabat“ auffallend ist. Warum schrieb Tacitus nicht „appellat“? Wollte er andeuten, daß man jetzt allgemein über den Ursprung des Namens aufgeklärt sei?

Noch ist eines Namens zu gedenken, der freilich niemals wirklich technisch, aber sozusagen halbtechnisch geworden ist: *στρατιώτης Χριστοῦ* (miles Christi). Bereits dem Paulus ist das Bild so geläufig gewesen, daß er es in den verschiedensten Wendungen gebraucht; man vergleiche die großen Schilderungen II Kor. 10, 3—6 (*στρατενόμεθα — τὰ ὅπλα τῆς στρατείας — πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων — λογισμοὺς καθαιροῦντες — αἰχμαλωτίζοντες*) und die ausgeführten Bilder Ephes. 6, 10—18, ferner auch I Thess. 5, 8 und I Kor. 9, 7; man beachte weiter, daß er seine Mitgefangenen „Mitkriegsgefangene“ nennt (Röm. 16, 7; Kol. 4, 10; Philem. 23), seine Mitarbeiter „Mitsoldaten“ (Phil. 2, 25; Philem. 2). In den Pastoralbriefen treffen wir dasselbe Bild wieder (I Tim. 1, 18: *ἵνα στρατεύῃ τὴν καλὴν στρατείαν*, II Tim. 2, 3f.: *συνκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χρ. Ἰ. οὐδεὶς στρατενόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στραταλογήσαντι ἀρέσῃ. ἐὰν δὲ ἀθλήσῃ τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ*, II Tim. 3, 6: *αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια*). Seitdem ist es nicht mehr untergegangen¹⁾ und hat sich namentlich bei den Lateinern (vor allem für die Märtyrer, aber auch für die Christen überhaupt) so fest eingebürgert²⁾, daß „*milites Christi*“ als Selbstbezeichnung der Christen

¹⁾ Man vgl. z. B. Ignat. ad Polyc. 6 (wo auch die lateinisch-technischen Ausdrücke sehr bemerkenswert): *ἀρέσκετε ὡς στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀνόματα κομισέσθε· μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ εὐρέθῃ· τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα [Schild], ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς ὄρν, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία· τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν, ἵνα τὰ ἀκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσῃσθε* (cf. ad Smyrn. 1: *ἵνα ἔρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας*).

²⁾ Schon der I. Clemensbrief ist hier sehr charakteristisch. Nicht nur braucht er militärische Bilder (z. B. c. 21: *μὴ λιποτακτεῖν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, cf. c. 28: *τῶν αὐτομολούντων ἀπ' αὐτοῦ*), sondern er stellt c. 37 das römische Militär den Christen als Muster und Vorbild auf: *Στρατεσώμεθα οὖν, ἀνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμωμοῖς προστάγ-*

bei ihnen fast technisch geworden ist; man vgl. die Schriften Tertullians und vor allem den Briefwechsel Cyprians — es findet sich kaum ein Brief von ihm, der nicht die Christen als *milites dei et Christi* oder als *milites Christi* bezeichnet. Hier heißt auch Christus der „imperator“ der Christen.¹⁾ Daß die Abendländer das Bild bevorzugten und in ihre festen Vorstellungen aufnahmen, kann man aus dem mehr aggressiven und zugleich aufs Praktische gerichteten Sinn derselben erklären. Unterstützt wurde die Einbürgerung durch den Umstand, daß im Abendland das Wort „sacramentum“ (für jedes *μυστήριον*, aber auch für alles Heilige) sehr geläufig war und daß speziell auch die Taufe bez. das Gelöbniß bei derselben „sacramentum“ hieß. „Sacramentum“ war aber ein militärisches Wort („Fahneneid“); somit empfanden sich alle abendländischen Christen auf Grund des Sakraments notwendig als Soldaten Christi. Daß von hier aus das Aufkommen des Wortes „pagani“ für die Heiden zu erklären ist, ist jüngst wahrscheinlich gemacht worden (Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift 1899 S. 28 ff.). Man kann nämlich nachweisen, daß das Wort schon im Gebrauch war (erste Jahre Valentinians I., s. Theodos. Cod. XVI, 2, 18), als die Entwicklung noch nicht so weit vorgeschritten war, daß man alle Nichtchristen als „Dörfler“ bezeichnen konnte. Dann aber muß das Wort den auch sonst nachweisbaren Sinn „Civilisten“ haben im Gegensatz zu „milites“. Die Nichtchristen sind Leute, die Gott bez. Christo den Fahneneid nicht geleistet, also am Sakrament nicht Anteil haben, d. h. „pagani“.²⁾

μασιν αὐτοῦ καταροῖσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν. πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐείκτως, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα· οὐ πάντες εἶσιν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλιάρχοι οὐδὲ ἐκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.

¹⁾ Cf. ep. 15, 1 (an die Märtyrer und Konfessoren): „nam cum omnes milites Christi custodire oportet praecepta imperatoris sui [ebenso Lactantius, Instit. VI, 8 und VII, 27], tunc vos magis praeceptis eius obtemperare plus convenit.“ Der Ausdruck „castra Christi“ ist Cyprian besonders geläufig; vgl. auch im Zusammenhang mit dem militärischen Bilde den Ausdruck „unitas sacramenti“ ep. 54, 1. Cf. Pseudoaugustin (Aug. Opp. V App. p. 150): „Milites Christi sumus et stipendium ab ipso donativumque percipimus.“ — Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß in der alten Christenheit das christliche Kriegerthum stets ein Bild geblieben ist (im stärksten Unterschied zum Islam). Nur Tertullian hat im Apologeticus mit dem Gedanken gespielt, die Christen könnten einmal gegen die Römer die Waffen erheben wie die Parther und Marcomannen. Aber eben nur gespielt hat er mit dem Gedanken; er weiß sehr wohl und sagt es, daß den Christen das „occidere“ nicht erlaubt sei, sondern nur das „occidi“.

²⁾ Auf Tertull. de corona 11 („perpetiendum pro deo, quod aequae fides pagana condixit“ . . . „apud Jesum tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis“, s. de pallio 4) darf man sich dafür, daß paganus

Die Heiden haben die christlichen Selbstbezeichnungen, wie sie sie aus dem Munde der Christen hörten, zum Teil rezipiert¹⁾, aber natürlich am häufigsten den von ihnen selbst geprägten Namen „Christen“ gebraucht. Daneben finden sich Schimpf- und Spottnamen wie „Galiläer“, „Eselsanbeter“ (Tertull., Apol. 16, cf. Minucius), „Magier“ (Acta Theclae, Tertull.), „Drittes Geschlecht“, „sarmaticii“ und „semaxii“ (Tertull., Apol. 50).²⁾

Zu den „Namen“ der Christen gehört auch die Behandlung der Frage, ob die einzelnen Christen sich als Christen neue Namen gegeben haben bez. wie sich die Christen in den ersten drei Jahrhunderten zu den gebräuchlichen heidnischen Namen gestellt haben. Der Exkurs II, der diesem Kapitel angehängt ist, soll auf diese Fragen Antwort geben.

= heidnisch sei, nicht berufen; denn hier bedeutet „fides pagana“ nicht, wie man vermuten könnte, den heidnischen Glauben, sondern die Glaubenspflicht derer, die nicht dem Militärstande angehören. Die gleichfolgende Ausführung macht das klar. Obgleich Ulfila, Prudentius und Orosius die gewöhnliche Erklärung der Entstehung des Terminus schützen, kann ich sie nicht, wie jüngst wieder Schubert (Lehrbuch d. KGesch. I S. 477), für richtig halten. Um das J. 360 — von der Inschrift CIL X, 2, 7112 sehe ich ab — können die nicht-christlichen Religionen noch nicht als „Bauernreligionen“ bezeichnet worden sein. — Der Ursprung des militärischen Bildes liegt in dem großen Kampf, den jeder Christ mit dem Satan und den Dämonen zu kämpfen hat (Ephes. 6, 12: οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Nachdem sich der Staat so feindlich gegen die Christen gestellt hatte, ergab sich auch hier das Bild vom Soldatenstand und Kampf wie von selbst. Gott schaut auf seine Kriegerscharen herunter: „in congressione nominis sui desuper spectans volentes conprobat, adiuvat dimicantes, vincentes coronat etc.“ (Cypr., ep. 76, 4). Ausgeführte militärische Bilder fehlen nicht, vgl. z. B. den 77. an Cyprian gerichteten Brief (c. 2): „tu tuba canens dei milites caelestibus armis instructos ad congressionis proelium excitasti et in acie prima spiritali gladio diabolum interfecisti, agmina quoque fratrum hinc et inde verbis tuis composuisti, ut insidiae inimico undique tenderentur et cadavera ipsius publici hostis et nervi concisi calcarentur.“ Die afrikanischen Märtyrerakten sind angefüllt von militärischen Ausdrücken und Bildern, s. z. B. die Acta Saturnini et Dativi c. 15 (Ruinart, Acta Mart. p. 420).

¹⁾ Celsus spricht z. B. von der Kirche bez. „der großen Kirche“ (im Unterschied von den kleineren christlichen Sekten.)

²⁾ Verhöhnung der Todesarten der Christen als Märtyrer.

Exkurs I.¹⁾

Φίλοι.

Freundschaft im tiefsten und umfassendsten Sinn des Worts und Wissenschaft als die höchste, das ganze Leben erfüllende Aufgabe sind Zwillingsgeschwestern; zusammen sind sie entstanden; Eros ist ihr gemeinsamer Vater. Die Geschichte der griechischen Philosophenschulen ist auch die Geschichte der Freundschaft. Niemand hat über sie edler und wärmer gesprochen als Aristoteles; nirgendwo ist sie lebendiger verwirklicht worden als in den Schulen der Pythagoreer und Epikureer, und wenn jene sogar bis zur Gütergemeinschaft fortschritten, so hat der Samier sie noch übertroffen durch die Anweisung *μη κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας εἰς τὸ κοινόν· ἀπιστοῦντων γὰρ τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων, οὐδὲ φίλων*. Die auf die Bedürfnislosigkeit des vollkommenen Weisen gestellte Ethik der Stoa ließ zwar keinen Raum für die Freundschaft; aber, wie so oft, durchbrach auch hier der Stoiker die Theorie seiner Schule; Seneca ist nicht der einzige unter den stoischen Moralisten gewesen, der die Freundschaft verherrlicht, ihre sittliche Notwendigkeit nachgewiesen hat. An dem Verkehr des Sokrates mit seinen Schülern, die zugleich seine Freunde waren, besaß man ein fortwirkendes Vorbild: wie er mit ihnen gelebt hat, wie er bis zur Todesstunde aufgeschlossen und tätig für sie geblieben ist, wie alle Erkenntnis, die er sie lehrte, sie als Freundeswort ergriffen hat, war unvergänglich.

Kein Wunder, daß sich die Epikureer, wie vor ihnen schon die Pythagoreer, einfach die „Freunde“ genannt haben. Es war der schlichteste und zugleich tiefste Ausdruck für die innere Lebensgemeinschaft, in die man sich durch den Eintritt in den Schulverband versetzt wußte. Mochte man an die gemeinsame Verehrung des Meisters oder an die Gemeinschaft der Gesinnung und der Bestrebungen oder an die Hülfsleistung denken, die man den Genossen schuldig war — die Bezeichnung „die Freunde“ deckte alle diese Beziehungen. Aber auch dort, wo der Name nicht gebräuchlich wurde, galt doch die Sache; der Sophist mag für sich stehen; der Philosoph bedarf der Philoi und ist selbst ein Philos.

Seit den Tagen des Kaisers Claudius verbreiteten sich von Palästina aus mit überraschender Schnelle bisher unbekannte „Schulen“ über das römische Reich. Oberflächlichem Urteil erschienen sie bald als ein neuer Synagogenverband, bald als Gemeinschaft von „Philosophen“ untermischt mit alten Weibern und Sklaven, bald als Genossenschaften aufgeregter und daher gefährlicher Narren. Es waren die christlichen Ekklesien. Eines aber war auch dem blödesten Auge und der entschlossensten Mißgunst an diesen rätselhaften Vereinen deutlich — der kräftige, ja der beispiellose Gemeinsinn, der sie zusammenhielt und belebte. „Sie haben alles mit einander gemein“, „sie setzen sich in gemeinsamen Angelegenheiten über alle Kosten hinweg“, „sie betrachten sich unter einander als Brüder und Schwestern“: das waren Urteile, die man überall im Reiche hören konnte. Diese Urteile entsprachen dem Selbstbewußtsein der Leute, denen sie galten. Daß die unbegrenzte Liebespflicht, vor allem gegenüber den Glaubensgenossen, ihr ganzes Verhalten zu

¹⁾ Die kleine Abhandlung, die ich hier einrücke, ist im Jahre 1899 als Manuskript gedruckt worden und erscheint hier in etwas veränderter Gestalt.

bestimmen habe, daß sie einer zu dem anderen wie zu Freunden stehen sollen, war ihnen tief eingeprägt. Haben sie sich auch gradezu „Freunde“ genannt?

Wir finden bereits im Neuen Testament — und zwar an vielen Stellen (s. o.) — verschiedene Selbstbezeichnungen der Anhänger Jesu: „die Heiligen“, „die Erwählten“, „die Schüler“, „die Brüder“, u. s. w., dazu „die Christen“, — ein Name der zuerst in Antiochia bei den Gegnern aufgekommen, aber von den also Bezeichneten dann aufgenommen worden ist. Suchen wir dagegen nach dem Namen „die Freunde“, so ist die Ausbeute im Neuen Testament eine so geringe, daß es zweifelhaft ist, ob wir es mit einer technischen Bezeichnung zu tun haben. Streng genommen kommen nur zwei Stellen in Betracht¹⁾: Apostelgesch. 27, 3 — in jenem Stück, in dem ein Mitreisender und Augenzeuge die Fahrt des Apostels Paulus nach Rom beschrieben hat — heißt es: *τῇ τε ἐτέρῃ κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα, φιλανθρωπῶς τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ χρησάμενος ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς φίλους πορευθῆντι ἐπιμελείας τεύχειν*. Bezeichnet hier „οἱ φίλοι“ Christen überhaupt oder spezielle Freunde des Paulus, und wenn ersteres, ist der Gebrauch des Worts als ein technischer anzuerkennen? Beide Fragen sind m. E. nicht mit voller Sicherheit zu beantworten; aber was die erste anlangt, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß der Erzähler spezielle Freunde des Paulus im Sinne hatte. In diesem Falle hätte er sie wohl genauer bezeichnet, wie er das z. B. 21, 6 getan hat; auch müßte der Ausdruck selbst bestimmter gefaßt sein als er lautet. Daher ist anzunehmen, daß „οἱ φίλοι“ hier dasselbe ist wie das so oft in dieser Schrift vorkommende „οἱ ἀδελφοί“ (vgl. als besonders deutliche Parallelstellen 9, 30; 10, 23; 11, 29; 15, 32. 33. 36. 40; 17, 10. 14; 18, 18. 27; und vor allem 21, 7, 17; 28, 15). Hat aber Lukas durch „οἱ φίλοι“ hier die Christen überhaupt bezeichnet, so folgt doch aus dieser einen Stelle keineswegs, daß die Bezeichnung eine technische war. Er selbst, der klassisch gebildete Schriftsteller, konnte die Bezeichnung als unmißverständlich einmal wählen, ohne dabei von einem festen Sprachgebrauch geleitet zu sein.

Der kleine 3. Johannisbrief schließt (V. 15) mit den Worten: „ἀσπάζονται σε οἱ φίλοι· ἀσπᾶζον τοὺς φίλους κατ' ὄνομα. Man könnte hier an Grüße denken, die von allen Christen in der Umgebung des Johannes an alle Christen in der Gemeinde des Gajus (er ist der Adressat) bestellt werden, und somit in „οἱ φίλοι“ eine technische Bezeichnung der Christen überhaupt erkennen wollen. Allein das „κατ' ὄνομα“ spricht für einen engeren Kreis. Diese Deutung aber wird zur Gewißheit, wenn man den Inhalt des Briefes in Erwägung zieht, der die Gemeinde des Gajus in einer Spaltung zeigt: ein Teil der Mitglieder, an seiner Spitze der Vorsteher, ist dem Johannes feindlich. Also kann er durch „οἱ φίλοι“ nur den ihm freundlichen Teil der Gemeinde bezeichnet haben, und deshalb sind auch die „Freunde“, die grüßen, nicht alle Christen in Ephesus, sondern ein engerer Kreis, der um Johannes geschart ist. Damit aber ist umgekehrt erwiesen — wofür auch der negative Befund bei Paulus spricht —, daß „οἱ φίλοι“ keine technische Selbstbezeichnung der Christen beim Ausgang des I. Jahrhunderts gewesen ist; denn Johannes hätte den engeren Kreis nicht „die Freunde“ nennen können, wenn alle Christen diesen Namen getragen hätten.²⁾

¹⁾ In den Briefen des Apostels Paulus findet sich keine einzige hierher gehörige Stelle.

²⁾ Im Petrus-evangelium (v. 26) spricht Petrus von seinen Mitjüngern als von seinen *ἐταῖροι*. Auch dies ist nicht technisch. Julius Afrikanus schließt seinen Brief an Origenes mit den Worten: *τοὺς κυρίους μου προσαγορεύει· σὲ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες προσαγορεύουσιν*. Wer unter den *ἐπιστάμενοι* zu ver-

Dies Ergebnis ist auffallend; denn nicht nur sollten die Christen unter einander „Freunde“ sein, sondern man las auch um das Jahr 100 zwei Evangelien, in denen Jesus selbst seine Jünger „οἱ φίλοι μου“ genannt hatte.¹⁾ Luk. 12, 4 spricht er: λέγω ὑμῖν, τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτενούντων τὸ σῶμα, und Joh. 15, 13—15 stehen die großen Worte: μερίζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ· ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν· οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος. ὑμεῖς δὲ ἐίρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγγνώρισα ὑμῖν. Aber diese Herrnsprüche konnten die alten Christen doch nicht veranlassen, sich unter einander „Freunde“ zu nennen; denn sie enthielten etwas viel Herrlicheres — die Zusage, daß ihr Meister sie als seine „Freunde“ ansehe, weil er ihnen alles kund getan, was er von seinem Vater gehört hatte. Als seine Freunde waren sie auch „Freunde Gottes“ und damit zu derselben Ehre erhoben wie Abraham, denn er allein führte in der jüdischen Überlieferung den Ehrennamen „der Freund Gottes“. ²⁾ So schreibt denn auch Paulus im Epheserbrief (2, 19), den Begriff φίλοι noch steigend: οὐκέτι ἐστὶ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλ' ἐστὶ συμπολῖται τῶν ἐγγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ, und Valentin (bei Clemens Alex., Strom. VI, 6, 52): λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φίλων αὐτόν.

Läßt es sich wohl verstehen, daß diese Herrnsprüche die Christen nicht bestimmt haben, die Bezeichnung „die Freunde“ (scil. „Jesu“ oder „Gottes“) anzunehmen, weil das, um was es hier sich handelte, etwas zu Erhabenes und Zartes zugleich war³⁾, so bleibt noch immer die Frage übrig, warum sie sich nicht unter einander „Freunde“ genannt haben.⁴⁾ Die Antwort ist m. E. nicht schwer zu finden: sie haben von der Selbstbezeichnung „die Freunde“ abgesehen, weil sie eine noch wärmere und innigere kannten und brauchten — „die Brüder“ (s. o.). Nur der Brudernamen schien ihnen das auszudrücken, was sie waren und sein sollten. Der „Bruder“ hat in der ältesten Christenheit den „Freund“ nicht aufkommen lassen — so stark war das Bewußtsein um die geistige Einheit, in die sie versetzt waren, und das Gefühl der gegenseitigen Verantwortung, das sie erfüllte! „Bruderliebe“, nicht „Freundesliebe“ hatte auch Christus geboten und die Gottesliebe mit jener, nicht mit dieser, in eins gesetzt. Aber auch ihres Meisters durften sie als ihres Bruders gedenken: „den Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ nennt ihn der Apostel Paulus (Röm. 8, 29).

stehen und wie das Wort zu deuten ist, wissen wir nicht; aber jedenfalls bezeichnet es einen engeren Kreis.

¹⁾ Ein apokryphes Herrnwort (s. Jülicher, Theol. Lit. Ztg. 1894 Nr. 1) sind vielleicht die von Clemens (Quis dives salv. 33) zitierten Worte: Δώσω οὐ μόνον τοῖς φίλοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τῶν φίλων. Doch ist die Herkunft des Satzes nicht sicher.

²⁾ Auch die Propheten wurden manchmal so genannt, s. Hippol., Philos. X, 33: δίκαιοι ἄνδρες γεγέννηται φίλοι Θεοῦ· οὗτοι προσῆται κέκληνται. Justin nennt die Propheten, die Verfasser der alttestamentlichen Schriften, Χριστοῦ φίλοι (Dial. c. Tryph. 8). Johannes der Täufer als φίλος Jesu Ev. Joh. 3, 29.

³⁾ Die „Heiligen“ haben sie sich allerdings genannt (s. o.), aber diese Bezeichnung steht doch nicht auf der gleichen Höhe wie „die Freunde Gottes“. Nur Clemens Alexandrinus, der von dem Rechte, welches die christliche Religion verleiht, den höchsten Gebrauch gemacht hat, schreibt (Protrept. 12, 122): Εἰ κοινὰ τὰ φίλων, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἀνθρώπος τῷ Θεῷ — καὶ γὰρ οὖν φίλος μεσιτεύοντος τοῦ λόγου —, γίνεται θηὶ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

⁴⁾ Der Ausdruck „dei cari“ für die Christen kommt bei Cyprian einige Male vor (s. z. B. ad Demetr. 12).

Der Brudername, etwa 150 Jahre lang die generelle Selbstbezeichnung der Christen, ist im Laufe des 3. Jahrhunderts allmählich abgekommen. Man vermag in der althechristlichen Litteratur sein Zurücktreten im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts Schritt um Schritt zu verfolgen. Die Ausbildung eines besonderen Standes von Klerikern besiegelte sein Geschick: diese nannten sich nun untereinander „Brüder“ (wie heute noch) und redeten nur in der Predigt die Laien als „Brüder“ an — ein kümmerlicher Rest der alten Überlieferung —, aber schon am Anfang des 3. Jahrhunderts hat es kein Laie mehr gewagt, die Geistlichen als „Brüder“ zu bezeichnen.

Der Brudername fiel dahin und nicht nur der Name; die Bezeichnung „Freunde“ trat aber nicht an die Stelle.¹⁾ Auch für sie war es in der großen Kirche schon zu spät; Autorität und Disziplin hatten in den verweltlichten Gemeinden bereits trennende Schranken aufrichten müssen, um den Schranken, die Besitz und Stand gezogen hatten, nicht allein das Feld zu lassen: da wäre der Name „die Freunde“ in jeder Hinsicht ein Anachronismus gewesen. Nicht ausgestorben waren Bruder- und Freundessinn in der Kirche — sie haben in keinem Zeitalter ganz gefehlt; das 3. Jahrhundert weist leuchtende Züge auf —, aber sie waren nicht mehr das Element, welches das ganze Leben der Christenheit bestimmte; der Kultus war an ihre Stelle getreten.

Doch die große Kirche ist nie die ganze Christenheit gewesen, und ihre Haltung war auch nicht für alle Mitglieder, die sie umschloß, maßgebend. Teils neben ihr, teils in ihr bildeten sich Kreise, „Sekten“ und Konventikel, in denen man sich enger zusammenschloß und das ursprüngliche Christentum, oder was man dafür hielt, wiederzuerwecken versuchte. In diesen Kreisen ist auch der Name „die Freunde“ aufgenommen worden. Sofern dies bereits im 2. Jahrhundert in gnostischen Sekten geschehen ist, läßt sich eine Einwirkung seitens der Philosophenschulen nicht verkennen. Epiphaneus, der Sohn des Karpokrates, gründete einen christlichen kommunistischen Verein nach dem Vorbild der Pythagoreer und wahrscheinlich auch unter dem Einfluß der epikureischen Schulorganisation (Clemens, Strom. III, 5—9); Valentin, einer der tiefsten christlichen Denker des 2. Jahrhunderts, schrieb eine Homilie „περὶ φίλων“ (l. c. VI, 6, 52), die leider bis auf ein kleines Bruchstück nicht erhalten ist. Aber erst in viel späterer Zeit ist der Name die „Freunde“ als Selbstbezeichnung bestimmter Gruppen von Christen kirchengeschichtlich von Bedeutung geworden: zum erstenmal im 14. Jahrhundert, sodann im 17.; die letztere Bewegung hat auch heute noch nicht an Kraft verloren. Dort waren es die „Gottesfreunde“, die am Ober-Rhein und in Süddeutschland sich unter diesem Namen zusammenschlossen, um ihr inneres Leben zu erwärmen und inmitten der erkalteten Kirche die Flammen der Gottes- und Nächstenliebe zu entzünden. Man braucht nur den Namen Taulers zu nennen, um sich zu erinnern, was unser Vaterland diesen „Gottesfreunden“ verdankt. Hier war es Fox, der die Gesellschaft der „Freunde“ (Quäker) um 1650 gründete — im Gegensatz zur zeremoniösen und veräußerlichten englischen Staatskirche den in Bezug auf Satzungen, Dogmen und Formen radikalsten christlichen Verein, den es je gegeben hat, aber einen Verein von

¹⁾ Wären die Christen beim Ausgang des 2. Jahrhunderts sämtlich Leute vom Schlage des alexandrinischen Clemens gewesen, so wäre die Christenheit aus einem Volke von Brüdern zu einem Volke von Freunden geworden. Ein schönes Wort über Freundschaft steht Quis div. salv. 32: οὐ μὴ οὐδ' εἶπεν ὁ κύριος (Luc. 16, 9) Δὸς, ἢ Παράσχες, ἢ Εὐεργέτησον, ἢ Βοήθησον· φίλον δὲ ποιήσαι· ὁ δὲ φίλος οὐκ ἐκ μίας δόσεως γίνεται, ἀλλ' ἐξ ὅλης ἀναπαύσεως καὶ συνομιλίας μακρᾶς.

charaktervoller Eigenart, beseelt von wärmster Freundesliebe. Sein Radikalismus hemmte ihn in der Ausbreitung, aber obgleich die Zahl seiner Mitglieder niemals sehr groß gewesen ist, ist sein Einfluß auf das sittliche und geistige Leben Englands nicht zu unterschätzen, und noch immer sind „die Freunde“ dort und in Amerika tätig, schlichte Frömmigkeit zu verbreiten und der „Freundschaft“ einen tiefen und wirksamen Inhalt zu geben.

Exkurs II.¹⁾

Die Rufnamen der Christen.

Reichen die biblischen Rufnamen schon in die drei ersten Jahrhunderte zurück? Die Antwort auf diese Frage umschließt einige lehrreiche Beobachtungen.

Schlagen wir die ältesten Synodalakten auf, die wir besitzen, die Akten einer nordafrikanischen Synode vom Jahre 256 (in den Werken Cyprians) Siebenundachtzig Bischöfe haben hier ihr Votum abgegeben. Unter den siebenundachtzig Namen, von denen die Mehrzahl lateinisch, eine beträchtliche Anzahl griechisch ist, findet sich kein einziger alttestamentlicher Name, und nur zwei neutestamentliche, nämlich Petrus (Nr. 72) und Paulus (Nr. 47). Man brauchte also in der Mitte des dritten Jahrhunderts in Nordafrika noch ganz unbefangen die alten heidnischen Namen; das Bedürfnis, sich christliche Namen zu geben regte sich kaum noch. So finden wir es auch in allen andern Gebieten der Christenheit: Inschriften und Schriftwerke bezeugen es, daß die Christen bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts in Ost und West ausschließlich oder fast ausschließlich die alten heidnischen Namen ihrer Gegend gebraucht haben, ja sehr häufig Namen aus der heidnischen Mythologie und der Mantik. Apollinaris, Apollonius, Heraklius, Saturninus, Mercurius, Bakchylus, Bakchylides, Serapion, Satyrus, Aphrodisius, Dionysius, Hermas, Origenes u. s. w., ferner Faustus, Felix, Felicissimus finden sich als Namen von Christen. „Die Märtyrer starben, weil sie sich weigerten, den Göttern zu opfern, deren Namen sie trugen!“

Merkwürdig — die älteste Kirche tilgte in ihrer Mitte alle Vielgötterei aus und verbannte die heidnische Mythologie als teuflisch, sie lebte mit den Gestalten der Bibel und von ihren Sprüchen; aber sie brauchte unbefangen die bisher üblichen heidnischen Namen! Das Problem wird noch größer, wenn man bedenkt, daß in der Bibel selbst Beispiele für Umnennungen zu finden sind²⁾, daß Zunamen und Namensänderungen im römischen Reich häufig vorkamen, ja von Kaiser Karakalla im Jahre 212 allen Freien gesetzlich gestattet wurden, und daß der Name im Altertum von den meisten keineswegs als etwas Gleichgültiges angesehen worden ist.

¹⁾ Die folgenden Ausführungen sind im J. 1894 in der „Christlichen Welt“ Nr. 14 veröffentlicht worden; sie erscheinen hier in erweiterter Gestalt.

²⁾ So heißt es in den Evangelien, Jesus habe den Simon „Kephas“ und die Söhne Zebedäi „Boanerges“ genannt. In der Apostelgeschichte (4, 36) liest man, daß die Apostel einen Mann namens Joseph „Barnabas“ genannt haben (nicht hierher gehört Saulus Paulus).

Man kann geneigt sein, diese Gleichgültigkeit gegen die Namen bei den ältesten Christen auf verschiedene Gründe zurückzuführen. Man kann darauf verweisen, daß eine Reihe heidnischer Namen von der frühesten Zeit dadurch gleichsam geheiligt sein mußte, daß sie von hervorragenden Christen getragen worden waren. Man kann ferner daran erinnern, daß die Christen sehr früh in die Lage gekommen sind, energisch darauf hinzuweisen, daß Namen etwas Indifferentes sind. Wurden sie doch seit Trajan auf den bloßen Namen „Christ“ hin verurteilt, ohne daß man eine Untersuchung darüber für nötig hielt, ob sie auch wirklich etwas Schlimmes getan hätten. Dem gegenüber haben die christlichen Apologeten Justin, Athenagoras und Tertullian betont, daß der Name ein hohles Gefäß sei, daß es eine „Klage gegen Wörter“ vernünftigerweise nicht geben dürfe, doch — fügt Tertullian hinzu — außer wenn der Name barbarisch lautet oder unglückbedeutend ist oder einen Schimpf oder eine Unanständigkeit enthält. „Unglück bedeutend“: — aber bedeuteten „dämonische“ Namen wie Saturnin, Serapion, Apollonius im Sinne der Christen kein Unglück, und legten umgekehrt die Christen nicht selbst dem Wortlaut gewisser Formeln, ähnlich wie die Heiden, eine heilsame Kraft bei, z. B. dem Aussprechen des Jesusnamens? Also von hier aus läßt sich die Gleichgültigkeit der Christen gegen mythologische Rufnamen doch nicht verständlich machen? Aber wie ist sie dann zu erklären?

Es gibt auf diese Frage schwerlich eine andere Antwort als die, daß die allgemeine Sitte der Welt, in der man lebte, zunächst stärker gewesen ist als jede Reflexion. Das Argument gegen neue Namen: „Ist doch niemand in deiner Freundschaft, der also heiße (Luk. 1, 61)“, ist zu allen Zeiten eine Macht gewesen. Sodann — man behielt die Namen bei, wie man vieles Weltliche tragen und ertragen mußte, so lange man noch in dieser Welt war. Es lohnte sich auch nicht, den Namen, mit dem man sich vorfand, zu korrigieren. Hatte doch jeder, mochte er nun Apollonius oder Serapion heißen, durch die Taufe bereits einen zweiten, eigentlichen und bleibenden Namen empfangen, den Namen „Christ.“ Ihn führte jeder Gläubige wie einen Eigennamen. In den Akten des Karpus (zur Zeit Marc Aurels) fragt der Richter den Angeklagten: „Wie heißt du?“ Der Gefragte erwidert: „Als ersten und vorzüglichen Namen führe ich den Namen „Christ“, wenn du aber auch meinen weltlichen Namen verlangst — ich heiße Karpus“. Man führte den „weltlichen“ Namen fort, aber er galt sozusagen nicht als der wahre Name. Von dem Christen Sanktus wird in dem Bericht über die Märtyrer in Lyon erzählt, er habe dem Richter nicht seinen Eigennamen genannt, sondern auf alle Fragen nur erwidert: „Ich bin ein Christ“.

Mit diesem einen Namen hat man sich bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts begnügt und daneben die weltlichen Namen getragen, „als trüge man sie nicht“. Auch Beinamen mit christlichem Sinn sind höchst selten. Es ist eine Ausnahme, daß sich der Bischof Ignatius am Anfang des zweiten Jahrhunderts als Christ auch Theoporus nennt.¹⁾ Anders wurde

¹⁾ Andere Beinamen (nicht christliche) kommen auch sonst bei Christen vor, vgl. Tertull. ad Scapulam 4: „Proculus Christianus, qui Torpacion cognominabatur.“ Dergleichen war damals gebräuchlich. Der christliche Soldat Tarachus (Acta Tarachi bei Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859 p. 452) sagt: „A parentibus diocor Tarachus, et cum militarem, nominatus sum Victor.“ Cyprian hat sich (nach Hieronymus, de vir. ill. 67) Caecilius genannt nach einem Priester dieses Namens, der ihn bekehrt hatte. Außerdem aber trug er den Beinamen Thascius, so daß sein voller Name lautete: „Caecilius Cyprianus qui et Thascius“ (Ep. 66). Eben dieser Brief ist an einen Christen gerichtet Namens „Florentius qui et Puppianus“. Cumont (Les Inscr. chrét.

es erst etwa kurz vor der Mitte des dritten Jahrhunderts. Und merkwürdig — der sich langsam anbahnende Umschwung fällt nicht in eine Zeit religiöser Erhebung, sondern vielmehr in jene Periode, in der die Kirche stärker als früher mit der Welt paktiert hat. Die Scheidelinie zwischen Christenheit und Welt war in jenen Tagen, da die Christen nur heidnische Namen führten, viel fester, als in der Zeit, da sie anfangen, sich Petrus und Paulus zu nennen! Wie so oft stellten sich auch hier Formen erst ein, als der Geist gefährdet war. Das *Nomen est omen* wird nicht Lügen gestraft, aber es erhält eine überraschende Bedeutung: der Name zeigt an, daß man Einrichtungen treffen muß, um etwas festzuhalten, was zu schwinden droht.

Mit Bewußtsein mag das in vielen Fällen nicht geschehen sein, vielmehr waren hier drei Ursachen wirksam. Die eine habe ich schon genannt, die im ganzen Reiche (auch bei den Heiden) anzutreffende Häufigkeit der Umnennungen, auch zugelegter Beinamen seit dem Erlaß Karakallas (im Jahre 212). Die zweite war in der sich nun erst vollkommen einbürgern den Kindertaufe gegeben. Legte man bei diesem feierlichen Akte dem Kinde einen Namen bei, so mußte es sich empfehlen, einen spezifisch christlichen Namen zu wählen. Endlich drittens — und das ist die Hauptsache — je mehr die Kirche in die Welt einzog, um so mehr zog auch die Welt in die Kirche ein. Mit der Welt zog aber auch der alte heidnische Aberglaube immer stärker ein — das *Nomen est omen*, die Scheu vor Worten und außerdem der alte Trieb, Nothelfer, Engel, geistliche Heroen für sich zu gewinnen, der „fromme“ Glaube, sich einen Heiligen zu Schutz und Schirm willig zu machen, indem man seinen Namen annimmt. Ganz hat solcher Aberglaube in der Christenheit zu keiner Zeit gefehlt; denn auch die ältesten Christen waren nicht nur Christen, sondern auch Juden, Syrer, Asiaten, Griechen oder Römer; aber er war doch durch andre Stimmungen zurückgedrängt. Im Laufe des dritten Jahrhunderts aber kamen überall die Lokaltöne wieder an die Oberfläche. Jetzt nannte man seine Kinder zwar nicht mehr so gern Bakchylus oder Aphrodisius, aber man fing an, sie in dem Sinne Petrus und Paulus zu nennen, in welchem die Heiden ihre Kinder Dionysius und Serapion nannten.

Sehr langsam hat sich der Prozeß der Verdrängung der mythologischen Namen durch die christlichen vollzogen und ist nie völlig zum Abschluß gekommen; denn nicht wenige jener Namen waren allmählich durch ruhmreiche Träger zu christlichen geworden und hatten ihren ursprünglichen Sinn vollkommen verloren. Einige Tatsachen aus der Geschichte dieses Prozesses mögen hier angeführt sein.

Genau in derselben Zeit, in der wir in der Liste von siebenundachtzig Bischofsnamen nur zwei biblische (Petrus und Paulus) fanden, schreibt der Bischof Dionysius von Alexandrien, daß die Christen ihre Kinder gern Petrus und Paulus nennen.¹⁾ Eben damals begannen auch die christlichen Umnenn-

de l'Asie min. p. 22) hat aus den Inschriften eine Reihe von Beispielen dieser Art gesammelt, von denen einige sicher christlich sind: *Γέρων ὁ καὶ Κυριακός*, *Ἀττάλος ἐπίκλην Ἡσαΐας*, Optatina Resticia sive Pascasia, M. Caecilius Saturninus qui et Eusebius, Valentina Ancilla quae et Stephana, Ascia vel Maria. Unter den 40 Märtyrern von Sebaste tragen Zwei solche doppelte Namen, nämlich *Λεόντιος ὁ καὶ Θεόκτιστος* und *Βικράτιος ὁ καὶ Βιβιανός*. Im Martyrium des h. Konon findet sich ein *Ναῶθωρος ὁ καὶ Ἀπελλῆς*. Der Märtyrer Achatius sagt: „voco Agathos-angelus“.

¹⁾ Bei Euseb., h. e. VII, 25, 14: *ὥσπερ καὶ ὁ Παῦλος πολὺς καὶ δὴ καὶ ὁ Πέτρος ἐν τοῖς τῶν πιστῶν παισὶν ὀνομάζεται*. Dies wird auch bestätigt durch die Inschrift saec. III (de Rossi im Bullett. d' archeol. crist. 1867 p. 6):

nungen häufiger zu werden.¹⁾ Daß Gregorius Thaumaturgus den Namen Theodor mit Gregor vertauscht habe, wird berichtet.²⁾ Doch ist dieser Fall nicht durchsichtig.³⁾ Von einer Sabina hören wir in der Zeit des Decius (im Jahre 250), daß sie sich vor Gericht, nach dem Namen befragt, Theodota genannt hat.⁴⁾ In den Märtyrerakten eines Balsamus (vom Jahre 311) sagt der Beklagte: „Nach dem väterlichen Namen heiße ich Balsamus, nach dem geistlichen aber, den ich in der Taufe empfangen habe, Petrus.“⁵⁾ Interessant ist, was der Kirchenhistoriker Eusebius von fünf ägyptischen Christen, die in der Diokletianischen Verfolgung Märtyrer wurden, erzählt.⁶⁾ Sie trugen alle fünf ägyptische Namen. Als aber der Richter den ersten fragte, nannte sich dieser statt mit dem eignen Namen mit dem eines alttestamentlichen Propheten. Dazu bemerkt Eusebius:

„Das kam daher, weil sie an der Stelle der von den Eltern ihnen beigelegten, wahrscheinlich von Götzen entlehnten Namen solche Namen angenommen hatten. Daher konnte man denn hören, wie sie sich Elias⁷⁾, Jeremias, Jesajas, Samuel und Daniel nannten und sich so nicht allein durch Werke, sondern schon durch ihre Namensbezeichnung als Juden im Geiste und als echte und wahre Israeliten Gottes kundgaben.“

Man sieht, noch ist es nicht die Idee des Schutzheiligen, die hier leitet, sondern die Propheten sind als Vorbilder gewählt; auch ist die Umnennung selbst noch etwas Neues. Das bezeugen auch die Festbriefe des Bischofs Athanasius im vierten Jahrhundert. Außerordentlich viele Namen von Christen kommen hier vor; aber fast alle sind sie die altbekannten heidnischen (griechischen oder ägyptischen). Biblische Namen sind noch immer selten. An einer Stelle allerdings schreibt Athanasius von einem gewissen Gelous Hierakammon und bemerkt: „er nannte sich selbst aus Scham über seinen Namen Eulogius“.⁸⁾

Sehr bemerkenswert ist aber, daß bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts von neutestamentlichen Namen fast nur die Namen Petrus und Paulus begegnen und alttestamentliche Namen vollends so selten sind, daß jener Fall von den fünf Ägyptern, die sich Prophetennamen beigelegt haben, als Ausnahme zu betrachten ist. Auch der Name Johannes kommt meines Wissens erst im vierten Jahrhundert langsam auf. Dagegen läßt sich eine bereits oben ins Auge gefaßte Stelle bei Dionysius von Alexandrien nicht anführen;

DM M. ANNEO. PAVLO. PETRO. M. ANNEVS. PAVLVS: FILIO. CARISSIMO.
Die Inschrift ist auch deshalb interessant, weil Seneca aus diesem Geschlecht stammte.

¹⁾ Man hat behauptet, daß Pomponia Gräcina als Christin den Namen Lucina erhalten oder angenommen habe (De Rossi, Roma sotterr. I p. 319; II p. 362 ff., u. a.), aber das ist sehr zweifelhaft. — Umnennungen waren übrigens auch bei den Juden in der Diaspora üblich; s. Corp. Inscr. Gr. T. IV nr. 9905: „Beturia Paula —, que bixit ann. LXXXVI meses VI proselyta ann. XVI nomine Sara mater synagogarum Campi et Bolumni.“

²⁾ Euseb., h. e. VI, 30.

³⁾ Hat er sich als „Erwecker“ Gregorius genannt?

⁴⁾ S. Acta Pionii 9; doch ist dieser Fall hier kaum anzuführen, da Pionius der Sabina geraten hatte, sich Theodota zu nennen, damit nicht ihre Identität konstatiert werde.

⁵⁾ In Lampsacus heißen drei Märtyrer Petrus, Paulus und Andreas (s. Ruinart, Acta Mart. 1859 p. 205 f.).

⁶⁾ Mart. Pal. XI, 7 f.

⁷⁾ Cf. einen Märtyrer dieses Namens l. c. X, 1.

⁸⁾ Festbriefe, herausgegeben von Larsow, S 80.

denn wenn er schreibt: „Nach meiner Anschauung haben [im apostolischen Zeitalter] viele den gleichen Namen mit dem Apostel Johannes gehabt; denn aus Liebe zu ihm, aus Bewunderung und Nacheiferung und aus Verlangen, gleich ihm von dem Herrn geliebt zu werden, nahmen viele denselben Namen an gleichwie es ja auch viele Paulus und Petrus unter den Kindern der Gläubigen gibt“ — so ist das über den Namen Johannes Gesagte eben nur Vermutung in Bezug auf das apostolische Zeitalter, während Dionysius indirekt, aber deutlich genug sagt, daß Christen zu seiner Zeit zwar Petrus und Paulus, nicht aber Johannes genannt wurden. Diese Bevorzugung der Namen der beiden Apostelfürsten in Ost und West ist lehrreich; sie wird bestätigt durch eine Stelle bei Eustathius, einem Zeitgenossen des Athanasius und Bischof von Antiochien. Er schreibt: „Viele Juden nennen sich nach den Erzvätern und Propheten und tun doch Frevelhaftes; viele [christliche] Griechen heißen Petrus und Paulus und handeln doch höchst schimpflich“. Noch also überließ man in der Regel die alttestamentlichen Namen den Juden, und von neutestamentlichen Namen scheinen noch immer Petrus und Paulus allein wirklich gebräuchlich zu sein. Erst seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts änderte sich das. Wie von dieser Zeit ab die „Heiligen“, Propheten, Erzväter, Engel u. s. w. an die Stelle der entthronten Götter traten, wie die Göttergeschichten zu Heiligengeschichten umgeformt wurden, so begann eigentlich erst jetzt die kräftige Zurückdrängung der mythologischen Namen.¹⁾ Nun erst begegnen Namen wie Johannes, Jakobus, Andreas, Simon, Maria häufig und daneben auch — doch viel seltener im Abendlande — spezifisch alttestamentliche Namen. Am Ende des vierten Jahrhunderts erwähnte z. B. Chrysostomus die Gläubigen, sie sollten ihren Kindern die Namen von Heiligen geben, damit sie sich an den Heiligen ein Beispiel der Tugend nähmen. Er hat aber damit noch nicht das durchschlagende Motiv genannt. Das nennt der Bischof von Cyrus in Syrien, Theodoret, dreißig Jahre später: man soll den Kindern die Namen von Heiligen und Märtyrern beilegen, um ihnen den Schutz und Schirm dieser Heroen zuzuwenden.²⁾ Diese Absicht beherrschte damals und in der Folgezeit die Namensgebung. Eine Auswahl, nach Ländern und Provinzen verschieden, war die Folge. Neben der Bibel kam der provinzielle Heiligenkalender, kamen die Namen berühmter entschlafener heimischer Bischöfe in Betracht. In Antiochien nannte man schon am Ende des vierten Jahrhunderts die Kinder gern nach dem großen Bischof Meletius. Daneben haben Zufall und Willkür in der Auswahl stets eine Rolle gespielt; auch vermochte sich nicht jedes Ohr an den Klang barbarischer semitischer Namen zu gewöhnen. Wie bemerkt, den alttestamentlichen Namen gegenüber ist die abendländische Kirche zurückhaltend gewesen — bis der Calvinismus aufkam.

¹⁾ Unecht und spät ist der 30. der arabischen Kanones des Nicänums: „Fideles nomina gentilium filiis suis non imponent; sed potius omnis natio Christianorum suis nominibus utatur, ut gentiles suis utantur, imponenturque nomina Christianorum secundum scripturam in baptismo.“

²⁾ Graec. affect. curat. VIII p. 923 ed. Schulze.

Viertes Kapitel.

Die Gemeindebildung in ihrer Bedeutung für die Mission.¹⁾

Die christliche Predigt wollte Seelen gewinnen und die einzelnen zu Gott führen, „damit die Zahl der Erwählten voll werde“, aber sie ist von Anfang an in einer Gemeinschaftsform wirksam gewesen und hat sich eine Vereinigung der Christgläubigen zum Ziele gesetzt. Zuerst war es die Vereinigung der Schüler Jesu, aber — wie wir bereits gesehen haben — diese Schüler wußten und faßten sich selbst als das wahre Israel und als die Ekklesia Gottes. Sie führten damit die Form und den engen Zusammenschluß der Judenkirche zu sich hinüber, vergeistigten und verstärkten sie und waren, man kann sagen mit einem Schlage, im Besitze einer festen und exklusiven Organisation.

Allein diese Organisation, welche alle Christen auf Erden umfaßte, bestand zunächst doch nur in dem religiösen Gedanken. Als rein ideale wäre sie auf die Dauer schwerlich wirksam geblieben, hätte sich nicht die lokale Organisation zu ihr gesellt. Diese hat das Christentum ursprünglich ebenfalls von dem Judentum entlehnt, nämlich von der Synagoge; die Urapostel sowie die Brüder Jesu haben den Grund gelegt. In der Diaspora entwickelten sich die christlichen Gemeinschaften zunächst ebenfalls aus den Synagogen mit ihrem Anhang von Proselyten. Ihrem Wesen nach auf einen Bruderbund angelegt und aus den Synagogen hervorgegangen, bildeten die christlichen Vereine die lokale Organisation mit doppelter Stärke aus, fester noch, als es die jüdischen Gemeinschaften getan hatten.²⁾ Eine der lokalen Organisation in ihrer Bedeutung höchst förderliche Betrachtung kam noch hinzu: jede Gemeinde ist in sich abgeschlossen und ein Ganzes, ist ein Abbild der gesamten Kirche Gottes und soll sich als solches wissen und betätigen.³⁾

¹⁾ Vgl. hierzu v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902.

²⁾ Von dem Einfluß, den etwa das griechisch-römische Vereinswesen ausgeübt hat, muß hier abgesehen werden. Er kann sich immer nur auf gewisse Formen bezogen haben, nicht aber auf die Sache selbst und ihre Festigkeit.

³⁾ Wie diese merkwürdige Überzeugung entstanden ist, wissen wir nicht; aber sie liegt ganz deutlich im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter vor. Aus dem Judentum stammt sie nicht; denn m. W. hat sich die einzelne Synagoge so nicht betrachtet. Mit einem Schlage hat sich die Vorstellung nicht entwickelt. Noch bei Paulus stehen zwei sich widersprechende Vorstellungen ungeklärt nebeneinander. Einerseits betrachtet er jede Gemeinde so zu sagen als souverän, als selbständige und selbstverantwortliche „Kirche

Eine solche religiös-soziale Gemeinschaft, ohne jede politisch-nationale Unterlage, war auf griechisch-römischem Boden etwas Unerhörtes und Neues. Religiös-soziale Gemeinschaften gab es überhaupt dort nur in ganz rudimentären Formen, man müßte denn an einige Philosophenschulen und ihr gemeinsames Leben denken, welches auch ein religiöses war. Hier aber stellte sich eine Gemeinschaft dar, welche die Glaubensgenossen in einer Stadt auf das engste zusammenschloß, lebenslängliche Zugehörigkeit als selbstverständlich voraussetzte, ihren Mitgliedern nicht nur eine einmalige oder wiederholte Weihe gewährte, sondern sie täglich zusammenband, ihnen Tag um Tag geistige Güter zuführte und Verpflichtungen auferlegte, sie ursprünglich täglich, dann wöchentlich versammelte, sie gegen andere abschloß, sie in einem Kultverein, einem Unterstützungsverein und einem Orden zu bestimmter Lebensführung vereinigte und sie lehrte, sich als die Gemeinde Gottes zu betrachten.

An eine Gemeinschaft dieser Art mußten die Neophyten natürlich erst gewöhnt, bez. für sie erzogen werden; widersprach sie doch allen Anforderungen, die sonst ein Kultus oder eine Weihe an die Geweihten stellte, mochte auch das Vereinsleben, welches schon bestand, in mancher Hinsicht eine Vorbereitung sein. Daß die gemeinsame Erbauung das Ziel sei, daß die Gemeinde daher wie ein Leib mit vielen Gliedern sein solle, daß jedes Glied sich dem Ganzen unterordnen, ein Glied mit dem andern leiden und sich freuen solle, daß Jesus Christus nicht einzelne, jeden für sich, berufe, sondern sich eine Gemeinschaft erbaue, in der der einzelne seine Stelle finde — das alles mußte gelehrt werden. Wie energisch und unermüdlich der Apostel Paulus dies getan hat, davon legen seine Briefe Zeugnis ab. Es ist vielleicht die größte Erscheinung wie an dieser Religion so an dem Wirken des Paulus, daß der hier so hoch gesteigerte Individualismus —

Gottes“, anderseits sind seine Gemeinden auch seine Schöpfungen, stehen daher unter seiner Aufsicht, werden von ihm erzogen, ja sogar mit der Rute droht er ihnen. Er ist ihr Vater und Pädagog. Die apostolischen Gewalten, und zwar die allgemeinen und die speziellen des Apostels als Stifters, greifen hier ein und begrenzen die Gewalt der Einzelgemeinde. Was der Apostel in allen seinen Gemeinden als Richtschnur vorhält und durchführt, das soll auch die einzelne Gemeinde respektieren und befolgen. Er darf das verlangen; aber Konflikte waren unvermeidlich; wir sehen sie in den Korintherbriefen, namentlich im zweiten. Sodann besitzen wir im 3. Johannesbrief eine wichtige Urkunde: hier hat sich der Leiter einer Lokalgemeinde gegen den kontrollierenden Apostel, der durch Boten die Gemeinde zu regieren versucht, offenbar aufgelehnt und will unabhängig sein. Als Ignatius, nicht viel später, nach Asien kam, war der Gedanke der Souveränität der Einzelgemeinde zum Siege gekommen.

denn wie kann er stärker gesteigert werden, als durch die alles beherrschende Maxime „Rette deine Seele“ —, weit entfernt, den Gemeinschaftstrieb zu unterdrücken, ihn auf das stärkste anspannte. Die Bruderliebe ist hier der Hebel gewesen, und diese Bruderliebe hat zugleich die reichste Erbschaft angetreten — die Erbschaft der fest verfaßten jüdischen Kirche. Dazu kam nun noch die oben berührte wunderbar praktische Konzeption, die Gesamtkirche (als ideale Gemeinschaft) und die Einzelgemeinde in eine solche Korrespondenz zu setzen, daß, was von jener galt, auch von dieser ausgesagt werden durfte: die Gemeinde von Korinth, von Ephesus u. s. w. ist die Gemeinde Gottes. Von dem Inhalte der Schöpfungen ganz abgesehen — jeder Staatsmann und Politiker muß die Lösung aufs höchste bewundern, die hier eines der schwierigsten Probleme jeder großen Organisation gefunden hat: die volle Selbständigkeit der lokalen Gemeinde aufrecht zu erhalten und mit ihr eine starke und einheitliche, das ganze Reich umspannende Gesamtordnung, die allmählich auch zu einer Gesamtverfassung wurde, zu verbinden.

Welchen Halt mußte eine solche Schöpfung dem einzelnen gewähren! Welche Anziehung mußte sie ausüben, sobald sie in ihren Zwecken verstanden war! Sie, nicht dieser oder jener Evangelist, war der kräftigste Missionar. In der Tat, wir dürfen als sicher annehmen, daß die bloße Existenz und die stetige Wirksamkeit der einzelnen Gemeinden die Verbreitung des Christentums vor allem bewirkt hat.¹⁾

¹⁾ Einen detaillierten Bericht über die Entstehung einer Christengemeinde besitzen wir nicht; denn die Apostelgeschichte erzählt sehr summarisch (sie hat kein Interesse für die Lokalgemeinden; sie kennt nur bekehrte Brüder und spiegelt so in ihrer Berichterstattung das vorwärts Stürmende der christlichen Mission wieder, bis sie sich in den Prozeß des Paulus verliert), und die Briefe des Paulus setzen die schon entstandenen Gemeinden voraus. Die apokryphen Apostelgeschichten sind kaum brauchbar. Doch lassen sich aus dem I. Thessalonicher-, dem I. Korintherbrief und der Apostelgeschichte einige Züge gewinnen. Paulus knüpft überall, wo Juden vorhanden sind, bei diesen an und predigt in den Synagogen. Der Erfolg aber ist in der Regel der, daß die kleinen Gemeinden, welche entstehen, sich zum größeren Teil aus „gottesfürchtigen“ Heiden und überhaupt aus den Heiden, nicht aber aus den Juden bilden. Für die Organisation haben die Erstbekehrten natürlich Bedeutung (I Clem. 42: *οἱ ἀπόστολοι κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες . . . καθίστανον τὰς ἀρχαῖς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*); eine Art von lokaler Leitung ist in einigen Gemeinden sofort eingetreten, wie wir aus I Thess. 5, 12 ff. und Philipp. 1, 1 erkennen. Aber was für die makedonischen Gemeinden gilt, gilt, wenigstens anfangs, keineswegs für alle. In Galatien und in Korinth hat augenscheinlich ein Jahrzehnt lang (vielleicht auch länger) gar keine Organisation bestanden. Die Brüder ließen sich vom „Geiste“ regieren. Der Bericht der Apostelgeschichte c. 14, 23 (*χειροτονήσαντες αὐτοῖς καὶ ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*)

Daher aber auch die stetig wiederholte Ermahnung: „Lasset uns unsere Versammlungen nicht verlassen“; „wie etliche pflegen“, fügt der Hebräerbrief (c. 10, 25) hinzu. Es gab natürlich von Anfang an und zu allen Zeiten solche, die da meinten, man könne die christlichen Weihen und Güter empfangen, wie man die Weihen der Isis oder der Magna Mater empfängt, um sich nach dem Empfang zurückzuziehen. Oder, wo man so kurzsichtig nicht war, werden Leichtsinn und Trägheit oder Überdruß oft genug geraten haben, sich langsam oder schnell der Gemeinschaft wieder zu entziehen. Auch das eingebilddete Bewußtsein, auf der Höhe zu stehen und die geistliche Hülfe der Gemeinschaft entbehren zu können, hat manchen bewogen, sich von der Vereinigung und von dem gemeinschaftlichen Gottesdienst zurückzuziehen. Manche bestimmte auch die Furcht vor der Obrigkeit; man scheute sich, die Gottesdienste zu besuchen, um nicht als Christ erkannt zu werden.¹⁾

„Trachtet nach dem, was gemeinschaftlichen Nutzen für alle bringt“, schreibt Clemens Romanus (I c. 48). „Zieht euch nicht auf euch selbst zurück und isoliert euch nicht, als wäret ihr schon Gerechtfertigte, sondern kommt gemeinsam zusammen und trachtet nach dem, was der Gemeinschaft nützlich ist“, mahnt Barnabas (ep. 4, 10). Ähnliche Stellen sind häufig.²⁾ Der Sonntagsgottesdienst ist natürlich obligatorisch; aber auch sonst sollen die Brüder möglichst häufig zusammenkommen. „Aufsuchen sollst du täglich das Angesicht der Heiligen, auf daß du durch ihre Gespräche erquickt werdest“, heißt es in der „Apostellehre“ (c. 4, 2). „Wir sind stets beieinander“, schreibt Justin (Apol. I, 67) nach Schilderung des Sonntagsgottesdienstes, um auszudrücken, daß er nicht die einzige Stätte für die Gemeinsamkeit ist. Zu häufigeren Zusammenkünften ermahnt Ignatius wiederholt³⁾; ja seine Briefe

mag in Bezug auf einige Gemeinden zutreffend sein (vgl. auch I Clem. 44), aber in Bezug auf die Voraussetzung, daß „die Apostel“ stets und überall Beamte eingesetzt haben und daß diese überall „Presbyter“ waren, ist er sehr fragwürdig. Erwähnt wird in der Apostelgeschichte nur für Jerusalem (c. 15, 4) und für Ephesus ein Gemeindeamt (Presbyter, die als Bischöfe eingesetzt sind, c. 20, 28).

¹⁾ S. Tertull., de fuga 3: „Timide conveniunt in ecclesiam; dicitis enim, quoniam incondite convenimus et simul convenimus et complures concurrimus in ecclesiam, quaerimur a nationibus et timemus, ne turbentur nationes.“

²⁾ Hermas, Simil. IX, 20: οὗτοι οἱ ἐν πολλαῖς καὶ ποικίλαις πραγματείαις ἐμπεφυγμένοι οὐ κολλῶνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἀποπλανῶνται. IX, 26: γενόμενοι ἐρημώδεις, μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἐαντιῶν ψυχάς.

³⁾ S. Ephes. 13: σπουδάετε πικνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ, Polyc. 4: πικνότερον συναγαγαὶ γινέσθωσαν, cf. auch Magn. 4.

sind in erster Linie zu dem Zwecke geschrieben, den einzelnen aufs strengste an die Gemeinde zu fesseln und ihn so vor Irrlehre, Verführung und Abfall zu bewahren. Das Mittel dazu ist die Steigerung der Bedeutung der Gemeinde. Nur in ihr sind alle Güter vorhanden, und zwar nur in ihren Ordnungen und Einrichtungen. Nur die fest verfaßte Gemeinde mit dem Bischof, den Presbytern und Diakonen, mit ihrem gemeinsamen Gottesdienst und ihren Sakramenten ist die Schöpfung Gottes.¹⁾ Daher ist außer ihr nichts Göttliches zu finden, sondern nur Irrtum und Sünde. Eben deshalb aber sind auch alle Winkelgottesdienste zu verbannen und ist keinem von auswärts kommenden Lehrer, wenn er nicht von der Gemeinde approbiert ist, Gehör zu schenken. Niemals ist die absolute Unterordnung unter die Lokalgemeinde peremptorischer verlangt und die Lokalgemeinde rhetorischer gefeiert worden als in diesen so frühen Schreiben. Man erkennt aus den aufgeregten Admonitionen die Größe der Gefahr, die dem einzelnen Christen drohte, wenn er sich von der Gemeinde auch nur leise emanzipierte; er wurde eine Beute der „Irrlehrer“ oder glitt ins Heidentum zurück. Hier drohte selbst den Heroen eine Gefahr, die wohl bemerkt worden ist. Als Männern, die ein besonderes Verhältnis zu Christus haben und zu denen dieser sich

¹⁾ Der gemeinsame Gottesdienst, und in ihm wiederum die Feier des Abendmahls, steht im Mittelpunkt. Eine solche Feier in ihrer Erhabenheit und Weihe, ihrer Brüderlichkeit und Vielseitigkeit hatte kein anderer Kultus aufzuweisen. Jede Empfindung und jedes geistige Bedürfnis fand hier seine Nahrung. Die Zusammenstellung von Gebet, Gesang, Schriftverlesung und Predigt war dem synagogalen Gottesdienst nachgebildet und mußte bereits auf die Heiden den tiefsten Eindruck machen; aber indem die Feier des Abendmahls dem zugesellt wurde, war eine Handlung miteingeführt, die, so einfach sie war, unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet werden konnte und betrachtet worden ist. Sie war eine geheimnisvolle, göttliche Gabe der Erkenntnis und des Lebens; sie war eine Danksagung, sie war ein Opfer, sie war eine Vergegenwärtigung des Todes Christi, sie war ein Liebesmahl der Brüderlichkeit, sie war eine Unterstützung der Hungernden und Notleidenden. Mehr kann eine Handlung schwerlich sein, und sie bewahrte diesen Charakter noch lange, auch nachdem sie ganz ins Mysteriöse gerückt war. Geweihtes Brot brachten die Gemeindeglieder aus dem Gottesdienst nach Hause und zehrten die Woche davon. In welchem Maße die Gemeinden als gottesdienstliche auch Unterstützungsvereine waren und wie anziehend sie dadurch wirken mußten, darüber ist oben S. 112ff. gehandelt worden. — Daß die Predigt, die man sonntäglich im Gottesdienst hörte, die Stärkung der Sittlichkeit in erster Linie zum Zwecke hatte, folgt aus einer Kette von Zeugnissen vom Brief des Plinius an bis Arnobius IV, 36: „In conventiculis summus oratur deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus exercitibus regibus familiaribus inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione, in quibus aliud auditur nihil nisi quod humanos faciat, nisi quod mites verecundos pudicos castos, familiaris communicatores rei et cum omnibus vobis solidae germanitatis necessitudine copulatos.“

öffentlich bekannt hat, konnten ihnen die Gemeinden nicht wohl Vorschriften machen; aber daß sie, wenn sie „aufgeblasen“ waren und sich von der Gemeinschaft entfernten, leicht Schaden nehmen konnten, hat man schon frühe erkannt. Als dann zuletzt in Karthago und Rom während und nach der decianischen Verfolgung die stolzen Märtyrer in den Gemeinden Quertreibereien versuchten und sich gegen das Amt erhoben, entschlossen sich die großen Bischöfe endlich, sie unter das allgemeine Gemeindegesetz zu beugen.

Der einzelne Christ hatte seinen Halt an der Gemeindeorganisation, aber er verlor dabei ein Stück seiner Selbständigkeit nach dem andern. Der sog. montanistische Kampf ist im letzten Grunde nicht nur ein Kampf für eine strengere Lebensordnung gegen eine laxere gewesen, sondern auch ein Kampf einer selbständigeren religiösen Haltung und Betätigung gegen eine vorgeschriebene und uniforme. Die Hervorragenden, die Individualitäten mußten leiden, damit die Vielen nicht verwilderten oder abfielen: so ist es in der Geschichte immer gewesen, und so wird es bleiben. Erst nach dem montanistischen Kampf ist die Kirche als Einzel- und als Gesamtkirche in ihrer Entwicklung zum Abschluß gelangt; nun war sie ein begehrenswertes Objekt für jeden, der sich nach Macht umschaute, geworden; denn sie verfügte über außerordentliche Gewalten. Den Einzelnen hat sie jetzt fest an sich gekettet, hält ihn, zügelt ihn und beherrscht sein religiöses Leben in jeder Richtung. Allein bald begann die mönchische Bewegung, welche diese Kirche zwar in der Theorie anerkannte — eine Bezweiflung war nicht mehr möglich —, aber in der Praxis beiseite schob.

Der Aufstieg der rechtlichen Verfassungs-Entwicklung von der festorganisierten Einzelkirche ¹⁾ zur Provinzialkirche ²⁾, von der Provinzialkirche zum größeren Kirchenbunde, der auf Synoden, die viele Provinzen umfaßten, sich verwirklichte, zuletzt zu der allgemeinen Kirche, die sich als organisierte freilich nie ganz verwirklichte, in der Idee aber stets vorhanden war — diese Entwicklung trug auch dazu bei, das Selbstbewußtsein der Christen zu erhöhen und ihre Missionstätigkeit zu verstärken. ³⁾ Es bedeutete

¹⁾ Die Christen nannten sich von Alters her (s. o. S. 293) *παροικοῦντες*, die Gemeinde hieß technisch *ἡ ἐκκλησία ἡ παροικοῦσα τὴν πόλιν*, aber sie wurde schnell ein sehr festes Gebilde und erschien keineswegs wie ein Gebäude auf Abbruch.

²⁾ Inwiefern diesem Aufstieg von anderen, ebenfalls wirksamen Prämissen aus ein Abstieg entsprach, darüber s. den folgenden Exkurs.

³⁾ Tertull., de praescr. 20: „Sic omnes [scil. ecclesiae] primae et omnes apostolicae, dum una omnes. probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio.“

doch etwas, wenn man verkündigen durfte, diese Kirche umspanne nicht nur im religiösen Gedanken die Menschheit, sondern sie stelle sich auch sichtbar als ein großer Bund dar, der von einer Grenze des Reichs bis zur anderen reiche, ja diese Grenzen noch überschreite. Durch ein Zusammenwirken des christlichen Ideals mit dem Reiche war diese Kirche entstanden, und so haben alle großen Gewalten, die es auf diesem Gebiet überhaupt gab, an dem Bau der Kirche teilgenommen: der universale christliche Gedanke eines Menschheitsbundes (im Grunde freilich nur der zerstreuten Auserwählten innerhalb der Menschheit), die Judenkirche und das römische Reich. Letzteres hat sich, wie man mit Recht gesagt hat, an dieser Kirche bankerott gebaut.¹⁾ Man könnte dasselbe von der Judenkirche behaupten. Ihre Anziehungskraft auf weite Kreise hat aufgehört, nachdem die Kirche sich entwickelt hatte; sie ist auf diese übergegangen. Mochten aber die Gemeinden so freie Bildungen sein, wie in dem ersten Jahrhundert, mochten sie sich so feste äußere Ordnungen gegeben haben und in einem so großen Zusammenhang stehen wie im dritten Jahrhundert — in beiden Formen ihres Daseins haben diese Gemeinden wie Magneten auf Tausende gewirkt und der Mission in außerordentlicher Weise gedient.

Innerhalb der Gemeindeverfassung war die bedeutendste und wichtigste Schöpfung der monarchische Episkopat.²⁾ Die Bischöfe haben recht eigentlich die Einzelnen in den Gemeinden zusammengehalten; mit ihrem Auftreten schließt die Periode ab, in der Charismen und Ämter durcheinander wogten und man sich nur auf Gott, sich selbst und den begeisterten Bruder verließ. Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts waren die Bischöfe die Lehrer, die Oberpriester, die Richter; von ihrem Verhalten hing Wohl und Wehe der Gemeinden fast ganz ab. Wie dieses Amt geworden ist, erscheint es als eine originale Schöpfung, eben weil es von allen Seiten Kräfte und Formen an sich gezogen hat.

Wie sehr der Episkopat zusammen mit den andern Klerikern, die er kommandierte, der Halt der Gemeinde war³⁾, zeigt der

¹⁾ Doch ist es in der abendländischen Kirche wieder auferstanden!

²⁾ Ich lasse alle Vorstufen beiseite. Das Amt ist erst mit dem monarchischen Bischof eine Macht in der Christenheit geworden. Die Untersuchungen über die Vorstufen, schwierig bei der Lückenhaftigkeit der Quellen und bei der Verschiedenheit der ursprünglichen Organisationen in den verschiedenen Kirchen, fallen nicht in diese Darstellung.

³⁾ Natürlich galt er auch mehr und mehr als der Gott wohlgefällige und Gott näher stehende Stand; das liegt schon in dem Terminus „Priester“,

große Kampf, den der Staat im 3. Jahrhundert (Maximinus Thrax, Decius, Valerian, Diokletian, Daza, Licinius) gegen ihn geführt hat, und lehren viele einzelne Tatsachen. Dionysius von Korinth schreibt z. Z. Marc Aurels (Euseb., h. e. IV, 23) an die Gemeinde von Athen, sie sei beinahe vom Glauben abgefallen, seitdem ihr Bischof Publius den Märtyrertod gefunden habe, der neue Bischof Quadratus aber habe sie wieder gesammelt und mit neuem Eifer für den Glauben erfüllt. Cyprian erzählt (ep. 55, 11), in der Verfolgung sei der Bischof Trophimus mit dem größten Teile der Gemeinde vom Glauben abgefallen und habe geopfert; als er aber sich zurückwandte und Buße tat, da folgten ihm auch die anderen, „qui omnes regressuri ad ecclesiam non essent, nisi cum Trofimo comitante venissent“. Als Cyprian während der Verfolgung des Decius im Versteck weilte, drohte die ganze Gemeinde zu zerfallen. Da sieht man klar die Bedeutung, welche der Bischof für die Gemeinde hatte: mit ihm fällt sie, mit ihm steht sie.¹⁾ Eine Sedisvakanz ist in jenen Zeiten stets eine schlimme Krisis für die Gemeinde gewesen. Ohne eigentlich Missionar zu sein, übte der Bischof eine Missionswirkung aus. Er schützte vor allem die Einzelnen vor Rückfall in das Heidentum, und ein Bischof, der seinen Platz ausfüllte, gewann viele neue Mitglieder, wie wir das z. B. von Cyprian und Gregorius Thaumaturgus wissen. Eine Steigerung, aber auch ein Gegengewicht erhielt die Würde des Bischofs durch die Einrichtung der Synoden, die, in Asien und Griechenland entstanden (wohl nach dem Vorbild der Landtage), sich seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in sehr vielen Provinzen

der sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts einbürgerte. Die Kirche besaß also neben dem höheren Stand der Heroen (Asketen, Virgines, Konfessoren) einen zweiten höheren Stand der Kleriker. Das war auch den Heiden im 3. Jahrhundert wohl bekannt. So schreibt der Heide bei Macarius Magnes (III, 17) zu der Stelle „So ihr Glauben habt wie ein Senfkorn“ (Matth. 17, 20; 21, 21): „Wer solchen Glauben nicht hat, ist sicherlich nicht wert, zur Brüderschaft der Gläubigen gerechnet zu werden; also darf die Menge der Christen den Gläubigen nicht zugezählt werden, ja nicht einmal von den Bischöfen und Presbytern ist irgend einer dieses Namens würdig.“

¹⁾ So sagt auch der heidnische Richter zu dem Bischof Achatius, „scutum quoddam ac refugium Antiochiae regionis“, (Ruinarth, Acta Mart. Ratisb. 1859 p. 201): „Veniet tecum [scil. wenn du zu den alten Göttern zurückkehrst] omnis populus, ex tuo pendet arbitrio.“ Natürlich antwortet der Bischof: „Illi omnes non meo nutu, sed dei praecepto reguntur; audiant me itaque, si iusta persuadeam, sin vero perversa et nocitura, contemnunt.“ — Hermas sagt von den „Hirten“ (Sim. IX, 31): „Sin aliqua e pecoribus dissipata invenerit dominus, vae erit pastoribus. quodsi ipsi pastores dissipati reperti fuerint, quid respondebunt pro pecoribus his? numquid dicunt, a pecore se vexatos? non credetur illis. incredibilis enim res est, pastorem pati posse a pecore.“

einbürgerten. Durch dies bischöfliche Kartell waren die Laien vollends entmündigt; es nützte ihnen nun bald nichts mehr, ihre heimatliche Gemeinde zu verlassen, um sich in einer anderen anzusiedeln. Aber doch zog die Synode der Willkür des einzelnen Bischofs auch Schranken und stellte sich als ein kirchliches forum publicum dar, welchem er verantwortlich war. Die cyprianische Briefsammlung bietet mehrere Beispiele, daß auf Synoden der Willkür und Sünde einzelner Bischöfe gesteuert worden ist. Sehr bald (von Anfang an?) erschien die Synode, diese „repraesentatio totius nominis Christiani“, als ein besonders zuverlässiges Instrument des heiligen Geistes. Die Synoden, die sich aus Provinzialsynoden im Lauf des 3. Jahrhunderts zu größeren Konzilien erweiterten und die diokletianische Reichseinteilung im Orient antizipiert zu haben scheinen, haben natürlich das Ansehen und die Macht der Kirche außerordentlich vermehrt und daher auch ihre Anziehungskraft gesteigert. Das ganze Synodalwesen hat aber nur im Orient wirklich floriert (und etwa noch in Afrika). Im Occident ist es ebensowenig zum Durchbruch gekommen wie die Metropolitanverfassung. Das ist für die Stellung Roms und seines Bischofs sehr wichtig gewesen.¹⁾

Es ist aber hier schließlich noch einer Frage zu gedenken, die für die kirchliche Statistik von großer Bedeutung ist: wie stark war die Tendenz zur selbständigen Gemeindebildung d. h. zur Bildung kompletter bischöflicher Gemeinden. Bezeichnet die Anzahl der bischöflich verfaßten Gemeinden im Wesentlichen die Anzahl der Gemeinden überhaupt oder gab es, sei es überall, sei es in einer größeren Anzahl von Provinzen, zahlreiche Gemeinden, die keinen Bischof besaßen, sondern nur Presbyter bez. Diakonen, und von einem auswärtigen Bischof abhängig waren? Der Beantwortung dieser wichtigen Frage ist der folgende Exkurs

¹⁾ Auf die Verfassungsentwicklung im einzelnen ist hier nicht einzugehen, obgleich sie in ihrer engen Beziehung zur Reichseinteilung noch manche wichtige Beziehungen zur Missionsgeschichte enthält (s. Lübeck, Reichseinteilung und kirchlich Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, 1901). Nur soviel sei bemerkt, daß die immer stärkere Anlehnung der orientalischen Kirche an die (nationalen Abgrenzungen folgende) Reichseinteilung allmählich die kirchliche Einheit und den christlichen Universalismus bedrohte. Zunächst schöpfte die Kirche hier Ordnung und Stärke, aber bald wurde sie von den zentrifugalen Kräften beeinflusst. Schon im Osterstreit um d. J. 190 zwischen Rom und Asien spürt man etwas von ihnen; im Ketzertaufstreit sind sie bereits lebendiger; doch erst im 4. und 5. Jahrhundert treten sie desorganisierend hervor. Im Abendland hat sie der römische Bischof mit einer bewunderungswürdigen zähen und zielsicheren Energie zu bändigen verstanden.

gewidmet.¹⁾ Er wird zeigen, daß die Schöpfung kompletter bischöflicher Gemeinden bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts in den meisten Provinzen (nicht in Ägypten) die Regel gewesen ist, so klein auch die Zahl der Christen, die sich an einem Orte fand, gewesen sein mag und so klein der Ort selbst war, an dem diese Christen wohnten.

Ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger, war es aber, daß von Anfang an die Tendenz darauf gegangen ist, alle Christen an einem Ort zu einer Gemeinde zu verbinden. Hausgemeinden hat man ursprünglich (wie lange haben sie sich gehalten?) geduldet, wie die paulinischen Briefe beweisen, aber sie standen augenscheinlich (entweder von Anfang an oder doch sehr bald) als Teile innerhalb der örtlichen Gesamtgemeinde. Das ursprüngliche Verhältnis ist uns freilich ebenso dunkel wie die Auflösung dieser Hausgemeinden. Konflikte mögen anfangs nicht gefehlt haben, auch Versuche nicht, mehrere selbständige christliche *διασσοι* in einer Stadt zu etablieren; die „Schismen“ in Korinth, welche Paulus bekämpft hat, scheinen darauf hinzudeuten. Auch ist es nicht ganz gewiß, ob nicht noch nach der Zeit der Ausbildung des monarchischen Episkopats hin und her in einer Stadt zwei oder mehrere bischöfliche Gemeinden waren: aber wenn das auch in einigen Fällen vorgekommen sein mag, so muß die Zahl dieser sehr gering gewesen sein und vermag die allgemeine Signatur der Verfassungsverhältnisse nicht zu ändern. Sie besteht darin, daß jeder Ort, an welchem sich Christen befanden, seine eigene, selbständige Gemeinde hat und daß er nur eine Gemeinde hat. Diese so einfache und natürliche Organisation hat sich als eine Organisation von außerordentlicher Stärke bewährt. Freilich nötigte sie die Gemeinde bald, ihre antiheidnische Exklusivität mit voller Schärfe auch gegen solche Brüder zu richten, die sich aus irgend einem Grunde der Gemeinde nicht unterordnen wollten. Die traurige Leidenschaft der Kettermacherei — schon bei den Christen des 2. Jahrhunderts — ist nicht nur eine Folge ihres Fanatismus für die wahre Lehre, sondern ebenso sehr eine Folge ihrer geschlossenen Organisation und der hohen Prädikate, mit denen sie sich selbst als „Kirche Gottes“ beehrte. Hier erkennt man die Kehrseite der Medaille: die Selbstschätzung der Gemeinde, in sich die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* darzustellen (die „Kirche Gottes“ bez. die „katholische Kirche“ in Korinth, in Ephesus, u. s. w.), hatte die

¹⁾ Gelesen in der K. Preuß. Akad. der Wissenschaften am 28. Nov. 1901 (S 1186 ff.).

Folge, daß sie schlechterdings kein Christentum außerhalb ihrer Grenze anzuerkennen und zu ertragen vermochte.¹⁾

Exkurs:

Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius bis Constantin.

„Der Apostel Paulus hat I. Tim. 3 (— es sind hier nur Bischöfe und Diakonen genannt —) die Presbyter nicht vergessen, sondern dieselben Amtspersonen führten am Anfang sowohl den Namen „Presbyter“ als den Namen „Bischof“. Die aber, welche die Kompetenz der Ordination hatten und jetzt „Bischöfe“ heißen, standen nicht einer Kirche, sondern einer ganzen Provinz vor und führten den Namen „Apostel“. So hat der selige Paulus den Timotheus über ganz Asien gestellt und den Titus über Kreta. Ebenso hat er offenbar auch über andere Provinzen andere einzeln aufgestellt: es sollte ein jeder von ihnen Sorge für die ganze Provinz tragen und somit alle Gemeinden in ihnen durchwandern, die für den kirchlichen Dienst nötigen Kleriker ordinieren, schwierige Fragen, die sich unter ihnen erhoben hatten, lösen, durch Lehrreden sie berichtigen und bessern, schwere Sünden heilend behandeln und überhaupt Alles tun, was einem Vorgesetzten zu tun obliegt — während alle Städte damals die von mir oben genannten Presbyter hatten, die die ihnen zustehenden Gemeinden verwalteten. Somit waren in jener alten Zeit die, die jetzt Bischöfe heißen, damals aber Apostel genannt wurden, für eine ganze Provinz das, was jetzt für eine einzelne Stadt und ein einzelnes Dorfgebiet die [zu Bischöfen] Ordinierten sind. So beschaffen war in jener Zeit die kirchliche Verfassung. Als sich aber die Religion mächtig ausgebreitet hatte und nicht nur Städte, sondern auch Dörfer mit Gläubigen erfüllte²⁾, die seligen Apostel aber gestorben waren, da kamen die, welche danach zur Leitung des Ganzen [der ganzen Provinz] bestellt wurden, jenen Früheren nicht mehr gleich; auch vermochten sie nicht das Zeugnis durch Wundergaben, wie jene, für sich geltend zu machen und erschienen wohl auch in sehr vielen anderen Beziehungen geringer als sie. Daher empfanden sie es als eine Last, den Namen „Apostel“ zu führen, die anderen [bisher identisch gebrauchten] Bezeichnungen aber verteilten sie: den Namen „Presbyter“ überließen sie den Presbytern, den „Bischof“ wiesen sie dem zu, der zu ordinieren befugt sein sollte, so daß er nun mit der Leitung des Ganzen betraut wäre. Es wurden ihrer aber mehrere, zuerst des Bedürfnisses wegen, sodann aber auch infolge der Freigebigkeit derer, die diese Veranstaltung trafen.³⁾ Am Anfang waren in einer Provinz in der Regel zwei oder höchstens

¹⁾ Die Ketzermacherei und die Leidenschaft, mit der sich die Christen unter einander bekämpften, hat schon Celsus (V, 63) scharf betont: *βλασφημοῦσιν εἰς ἀλλήλους οὗτοι πάνθ' ὅσα ἔχουσιν ἡθ' ἀκαθ' οὐκ ἂν εἴδειεν οὐδὲ καθ' οὐτοῦν εἰς ὁμοίαν πάντῃ ἀλλήλους ἀποστρυφόντες.*

²⁾ Gr.: *μέγιστα δὲ οὐ πόλεις μόνον ἀλλὰ καὶ χώραι τῶν πεπιστευκότων ἦσαν*, Vers. Lat.: „repletae autem sunt non modo civitates credentium, sed regiones“. Also ist *μεσται* für *μέγιστα* zu lesen.

³⁾ Gr.: *διὰ μὲν τὴν χρεῖαν τὸ πρῶτον, ὕστερον δὲ καὶ ὑπὸ φιλοτιμίας τῶν ποιοούντων*. Man vermutet, daß der Ehrgeiz als Triebfeder genannt sei; aber

drei Bischöfe — so stand es vor nicht langer Zeit im Abendland in den meisten Provinzen; in einigen aber findet man die Ordnung auch jetzt noch bewahrt —; im Laufe der Zeit aber gab es Bischöfe nicht nur in Städten, sondern auch in kleinen Ortschaften, während doch dort ein Bedürfnis, jemanden mit dem bischöflichen Amte zu betrauen, nicht vorlag.“

So hat Theodor von Mopsvestia im Commentar zum ersten Timotheusbrief geschrieben.¹⁾ Die Behauptung, daß in den ältesten Zeiten die Bezeichnungen „Presbyter“ und „Bischof“ identisch gewesen seien, findet sich mehrfach in der Zeit um das Jahr 400; aber im übrigen sind die Ausführungen Theodors meines Wissens singulär; sie stellen den Versuch dar, die älteste Organisation der Kirchen zu beschreiben und den wichtigsten Umschwung in der Geschichte der kirchlichen Verfassung zu erklären. Theodors Meinung ist in Kürze folgende: Von Anfang an — d. h. in der Zeit der Apostel bez. durch urapostolische Einsetzung — hat es in den Kirchen ein monarchisches Amt gegeben, an welchem die Kompetenz der Ordination haftete; dieses Amt war ein provinzial-kirchliches (jede Provinz besaß einen Vorsteher), und der Amtstitel lautete „Apostel“; die einzelnen Gemeinden aber wurden von Bischöfen (Presbytern) und Diakonen regiert. Aber bereits nach dem Tode der Apostel²⁾ (d. h. der Urapostel) trat ein Umschwung ein. Theodor motiviert denselben doppelt, nämlich erstlich durch die Ausbreitung der christlichen Religion, zweitens durch die von der zweiten Generation der Apostel selbst gefühlte Schwäche. Daher beschlossen diese Apostel 1. den Namen „Apostel“ abzulegen und ihn damit in Wegfall zu bringen³⁾, 2. die monarchische Gewalt, d. h. die Ordinations-Kompetenz, mehreren Personen in der Provinz zu übertragen. So ergab sich der Zustand, daß in einer Provinz zwei oder drei Bischöfe — das Wort nun im Sinne der monarchischen Gewalt — existierten. Dieser Zustand sei bis vor kurzem in den meisten Provinzen des Abendlandes die Regel gewesen und dauere in einigen Provinzen dort jetzt noch fort. Aber im Morgenland sei es auch dabei nicht geblieben. Teils das Bedürfnis (das Wachstum der Christenheit in den Provinzen), teils „die Freigebigkeit“⁴⁾ habe die Zahl der Bischöfe vermehrt, so daß zuletzt nicht nur die Städte, sondern selbst Dörfer Bischöfe erhalten hätten, während doch für eine solche Einrichtung kein wirkliches Bedürfnis vorhanden sei.

Zunächst ist es dem Theodor anzurechnen, daß er für die universal einsetzende und absteigende Organisation der Kirchen in ältester Zeit einen

dann müßte *τῶν ποιοούντων* fehlen. Also bedeutet *φιλοτιμία* „Freigebigkeit“, und so hat auch die Vers. Lat. den Text verstanden: „postea vero et illis adiecti sunt alii liberalitate eorum qui ordinationes faciebant“.

¹⁾ S. Swete, Theodori episcopi Mopsvesteni in epp. b. Pauli commentarii. Vol. II (1882) p. 121 ff.

²⁾ Hier findet sich die erste Unklarheit im Bericht Theodors: „Die seligen Apostel“ sind nicht alle die Männer, die er unmittelbar vorher „Apostel“ genannt hat, sondern sind entweder die Apostel im engsten Sinn oder diese und dazu Männer wie Timotheus und Titus.

³⁾ Dies muß man supplieren (und das ist die zweite Unklarheit); im Text steht nur: *παρὺ νομίσαντες τὴν τῶν ἀποστόλων ἔχειν προσηγορίαν*. Was aus ihnen selbst geworden ist, nachdem sie den Namen und die Kompetenz abgelegt haben, verschweigt Theodor.

⁴⁾ Hier ist die dritte Unklarheit des Berichts. Unter der „*φιλοτιμία τῶν ποιοούντων*“ scheint die Freigebigkeit der abtretenden „Apostel“ verstanden werden zu müssen; aber der Prozeß setzte sich — auch nach der Meinung Theodors — noch fort, nachdem die „Apostel“ längst abgetreten waren.

Sinn besessen hat. Es ist in der Tat so; das Ganze war früher als der Teil, d. h. die durch die Apostel bewirkte Organisation war zunächst eine universale und provinzial-kirchliche. Judäa, Samarien, Syrien, Cilicien, Galatien, Asien, Macedonien u. s. w. stehen den Aposteln vor der Seele und figurieren in ihren Berichten. Wie die heute missionierenden, aus dem Auslande kommenden Sekten „Brandenburg“, „Sachsen“, „Bayern“ erobern, indem sie in Berlin, Dresden, München und etwa noch ein paar anderen namhaften Städten festen Fuß fassen, wie sie sofort in Gedanken und in einigen Maßnahmen die Provinz umspannen, so war es auch damals. Auch die Ausdehnung des Namens „Apostel“ ist an sich richtig beobachtet. Aber freilich schon hier beginnen die Bedenken. Daß die Apostel, d. h. die Zwölf und Paulus, die anderen „Apostel“ — das Wort im weiteren Sinn — sämtlich „eingesetzt“ haben, ist an sich unwahrscheinlich, wird durch positive Zeugnisse widerlegt¹⁾ und erklärt sich bei Theodor sehr einfach aus dem Vorurteil, letztlich müsse doch alles auf die Anordnung der Urapostel zurückgehen. Ferner, daß jeder Provinz ein Apostel-Bischof vorgesetzt worden sei, ist eine Annahme, die nicht auf wirklicher Kunde beruht und die alles gegen sich hat, was wir von der universal kirchlichen Natur des Apostelamts wissen. Endlich, die Ausschließlichkeit, in welcher die Ordinationskompetenz mit dem Apostel-Bischofsamt verknüpft wird, ist mindestens nicht zu kontrollieren. In allen diesen Beziehungen scheint Theodor lediglich herrschende Vorstellungen und gewagte Hypothesen in das Bild eingetragen zu haben, welches er von der ältesten kirchlichen Organisation entworfen hat. Wir können übrigens noch nachweisen, auf welchen schmalen Grundlagen seine Annahmen beruhen. Sehe ich recht, so hat er nichts anderes zur Verfügung gehabt als das traditionelle Bild von der kirchlichen Stellung des Timotheus und Titus, welches man aus den Pastoralbriefen abstrahierte, sowie die kirchlichen Nachrichten und Legenden über das Wirken des Johannes in Asien.²⁾ Dies hat er generalisiert und daraus die Vorstellung einer allgemeinen Einsetzung von „Aposteln“ = Provinzbischöfen geschaffen.³⁾ „Apostel“ = Provinzbischöfe — dies Gebilde Theodors ist ein Phantasiegebilde; aber vielleicht birgt es doch ein Korn geschichtlicher Wahrheit in sich. Wir werden sehen; zunächst müssen wir Theodors Ausführungen weiter folgen.

Er hat richtig erkannt, daß jede Orientierung über den Ursprung der kirchlichen Organisation bei den Aposteln und ihrem Missionswirken einzusetzen habe. Man wird hinzufügen dürfen: die in der Mission und durch

¹⁾ Man vergleiche, was Paulus und die Didache über Apostel, Propheten und Lehrer bemerken. Gott setzt die Apostel ein, bez. der „Geist“.

²⁾ Es ist sogar wahrscheinlich, daß ihm neben Tit. 1, 5 ff. und 1. Tim. 3, 1 ff. vor allem die bekannte Stelle bei Clemens Alex., *Quis dives salv.* (s. Euseb., h. e. III, 23) vorgeschwebt hat; denn seine Schilderung der Aufgaben des Apostel-Bischofs deckt sich in wesentlichen Zügen mit dem, was dort von dem Wirken des Johannes erzählt ist (§ 6: ὅπου μὲν ἐπισκόπους κατεστήσων, ὅπου δὲ ὅλος ἐκκλησίας ἀρμόσων, ὅπου δὲ κληρὸν ἓνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημανομένων, dazu die Schilderung, wie Johannes hier einen schweren Fall behandelt hat).

³⁾ I. Clem. ad Cor. 40 ff. kann ihm nicht vorgeschwebt haben, denn an diesem Berichte wäre seine merkwürdige und künstliche Vorstellung von „Aposteln“ = Provinzbischöfen gescheitert. Ganz klar heißt es hier (c. 42), daß die Apostel κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καὶ τοὺς ὑπακούοντας τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ βαπτίζοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύων, und in c. 44 wird nicht eine Succession von Aposteln nach Aposteln, sondern von Bischöfen nach Bischöfen erzählt.

die gesetzte Organisation wird sich zu behaupten versuchen, auch nachdem lokale Gewalten und Ordnungen geschaffen waren, die sich nun mit eigenem Rechte geltend machten. Aber das Eigentümliche in Theodors Auffassung besteht darin, daß er ein vom Ursprung her bestehendes eigenes Recht der lokalen Gewalten gar nicht kennt. Alles, was die neuteamentlichen und überhaupt die ältesten christlichen Schriften darüber enthalten, sieht er nicht; denn es muß auch hier alles von urapostolischer Anordnung bez. Konzession ausgegangen sein, d. h. von oben nach unten. Zwar die „Schwäche“ der „Apostel“ in der zweiten Generation konstatiert er — eine ganz merkwürdige Behauptung, deren Grundlage das Aufhören der Wundergaben ist¹⁾ —, aber die „Apostel“ sind kraft eigenen Entschlusses vom Schauplatz abgetreten und haben ihre Gewalten auf andere verteilt: nur-so konnte die lokale Kirchengewalt entstehen! Eine höchst künstliche Theorie, ganz beherrscht von dem Zauberbegriff des Apostolischen. Die lokale Kirchengewalt (bez. der monarchische und souveräne Episkopat) innerhalb der Einzelgemeinde hat durch Übertragung ihren Ursprung von der „apostolisch“-provinzialen Gewalt erhalten. So lange die Apostel lebten, war jene ganz unselbständig. Aber auch dann entstand nicht sofort die souverän-bischöfliche Gewalt innerhalb jeder geschlossenen Einzelgemeinde. Vielmehr — behauptet Theodor — seien es ursprünglich nur zwei oder drei Städte in jeder Provinz gewesen, die einen Bischof (nun im neuen Sinn des Worts) besessen hätten. Erst später und nach und nach seien zu diesen Städten noch andere, ja auch Dörfer hinzugekommen, während sich in den meisten Provinzen des Abendlandes der ältere Zustand noch bis vor kurzem (und in einigen sogar bis zur Gegenwart) erhalten habe.²⁾

Diese ganze Theorie über den Ursprung des lokalen, monarchischen Episkopats ist an sich undiskutierbar³⁾; denn man darf unbedenklich sagen, daß Theodor keine urkundliche Unterlage für sie besessen hat. Während er für seine „Apostel“ = Provinzbischöfe wenigstens den Schein historischer Beglaubigung durch Berufung auf Timotheus, Titus bez. Johannes geltend machen konnte, fehlt hier jede Beglaubigung. Man muß fragen, wer waren denn jene abtretenden Apostel, woher weiß man von ihrem Verzichte, woher weiß man von der Gewalten-Übertragung, die sie vorgenommen haben sollen? Auf diese Fragen hätte Theodor — wir dürfen das bestimmt sagen — die Antwort schuldig bleiben müssen; denn in welchen Urkunden war darüber etwas zu lesen? Nicht ohne Grund hat Theodor daher auch den Moment des Verzichts verschleierte; man kann nur ahnen, daß er etwa um das Jahr 100 eingetreten sein soll.⁴⁾

¹⁾ Theodor scheint so verstanden werden zu müssen, daß er das Aufhören der den Aposteln bisher geschenkten Wundermacht als ein göttliches Zeichen für sie betrachtet hat, sie sollten sich nun selbst quiescieren. — Das Aufhören der apostolischen Wundermacht in irgend einem Moment der Geschichte war eine weitverbreitete Überzeugung (s. darüber Origenes an mehreren Stellen, den Theodor fleißig gelesen hat). Wundermacht und apostolische Wundermacht sind übrigens nicht identisch.

²⁾ Theodor scheint diesen älteren Zustand für den idealen zu halten, jedenfalls gibt er seinem Mißfallen über die Dorf-Bistümer Ausdruck.

³⁾ Um so mehr, als Theodor auf die Frage, wie die Einzelgemeinde am Anfang regiert worden ist (kollegial oder durch einen Presbyter-Bischof) nicht eingeht. Wie es in der Einzelgemeinde zur Monarchie gekommen ist, darüber schweigt er. Man scheint annehmen zu müssen, daß nach seiner Meinung die Einzelgemeinden Generationen hindurch kollegial regiert worden sind.

⁴⁾ Einen „Beweis“ bringt Theodor lediglich für die Behauptung bei,

Dennoch hat man Grund, Theodors Ausführungen nicht einfach beiseite zu werfen; denn sie regen einen Komplex von Fragen an, dem die Aufmerksamkeit der Historiker bisher nicht genügend zu teil geworden ist: wie verhalten sich Gemeinde-Bischof, Territorial-(Provinz-)Bischof — wenn es einen solchen gegeben hat — und Metropolit? In bestimmterer Fassung: hat es Territorial-(Provinz-)Bischöfe in frühester Zeit gegeben, und ist der Territorial-(Provinz-)Bischof vielleicht sogar älter als der Gemeinde-Bischof? Ferner sind etwa die durch diese zwei Ämter bezeichneten disparaten Organisationen gleichzeitig erwachsen und haben sich erst später ausgeglichen? Endlich, ist die erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erkennbare Metropolitwürde älteren Ursprungs, ist sie vielleicht nur die Fortsetzung eines früher bestehenden provinzial-kirchlich monarchischen Amtes? Diese Fragen haben für die Verbreitungsgeschichte, ja für die Statistik der ältesten Christenheit eine hohe Bedeutung; denn angenommen, daß es in zahlreichen Provinzen Generationen hindurch die Regel gewesen ist, es bei einem, zwei oder drei Bistümern zu belassen, so könnte man aus der geringen Zahl von Bistümern in gewissen Provinzen nicht schließen, daß das Christentum nur spärlich in ihnen vorhanden gewesen sei. Die Untersuchung dieser Frage ist aber um so dringlicher, als jüngst Duchesne sie gestreift¹⁾, auf Theodors Ausführungen, wenn auch mit Zurückhaltung, sich berufen und in Bezug auf die Organisation der Kirche in Gallien weittragende Schlüsse gezogen hat. Wir werden zunächst seine Aufstellungen (p. 1—59) kennen zu lernen haben.²⁾ Ich gebe das Hauptresultat in seinen eigenen Worten:

P. 32. „Dans les pays situés à quelque distance de la Méditerranée et de la basse vallée du Rhône, il ne s'est fondé aucune église (Lyon exceptée) avant le milieu du III^e siècle environ.“

P. 38f. „Il en résulte que, dans l'ancienne Gaule celtique, avec ses grandes subdivisions en Belgique, Lyonnaise, Aquitaine et Germanie, une seule église existait au II^e siècle, celle de Lyon“ „Ce que nos documents nous apprennent, c'est que l'église de Lyon était, en dehors de la Narbonnaise, non la première, mais la seule. Tous les chrétiens épars depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées³⁾ ne formaient qu'une seule communauté; ils reconnaissaient un chef unique, l'évêque de Lyon.“

P. 59. „Avant la fin du III^e siècle — sauf toujours la région du bas Rhône et de la Méditerranée, — peu d'évêchés en Gaule et cela seulement dans les villes les plus importantes. A l'origine, au premier siècle chrétien pour notre pays (150—250), une seule église, celle de Lyon, réunissant dans un même cercle d'action et de direction tous les groupes chrétiens épars dans les diverses provinces de la Celtique.“

daß ursprünglich nur zwei oder drei Bistümer in jeder Provinz gewesen seien; er verweist auf die abendländischen Verhältnisse, wie sie jüngst bestanden hätten und zum Teil noch bestünden. Aber hier ist zu fragen, ob dieser Zustand richtig beobachtet ist und ob er mit dem, was um das Jahr 100 eingetreten sein soll, wirklich verknüpft werden darf.

¹⁾ *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I* (1894) p. 36ff.

²⁾ Man beachte, daß Duchesne diese Schlüsse nur für Gallien gezogen, und daß er in Bezug auf andere Provinzen sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat. Ich habe Grund zu der Annahme, daß seine und meine Beurteilung nicht sehr verschieden sind. Ich polemisiere daher im folgenden nicht gegen ihn, sondern gegen Schlüsse, die aus seinen Darlegungen gezogen werden können.

³⁾ Die Erwähnung der Pyrenäen macht es klar, daß Duchesne in das Gebiet, in welchem Lyon das einzige Bistum gewesen sein soll, auch Aquitanien und den äußersten Südwesten Frankreichs einschließt.

Duchesne ist zu diesem Ergebnis auf Grund folgender Beobachtungen gelangt:

1. Kein glaubwürdiges Zeugnis für irgend eines der gallischen Bistümer außer Lyon reiche über die Mitte des 3. Jahrhunderts hinauf.¹⁾ Die Bischofslisten, soweit sie überhaupt in Betracht kommen, führen auch nicht weiter; so werde Verus von Vienne, der bei dem Konzil von Arles im Jahre 314 zugegen gewesen ist, in den Listen als der 4. Bischof gezählt. Also könne der Ursprung des Episkopats daselbst schwerlich vor $\pm$ 250 angesetzt werden.

2. In dem bekannten Schreiben von Vienne und Lyon (Euseb., h. e. V, 1) laute die Aufschrift: *οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ*. Diese Aufschrift sei analog den Aufschriften: *ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* bez. *Κόρινθον, Φιλίππους, Σιμόναν* u. s. w. und stelle somit nach der nächstliegenden Auffassung die beiden Gemeinden als eine Einheit dar.²⁾

3. In dem Schreiben werde „der Diakon Sanctus von Vienne“ erwähnt; diese Formel erkläre sich schwer, wenn es sich um einen der Diakonen des Bischofs von Vienne gehandelt hätte, sie sei aber sehr natürlich, wenn Sanctus der die unselbständige Gemeinde von Vienne leitende, von dem Lyonenser Bischof delegierte Diakon von Vienne gewesen sei, Vienne selbst also keinen Bischof gehabt habe.

4. Irenäus spreche in seinem großen Werk von Kirchen in Germanien sowie bei den Ibern, Celten und Libyern; nun stehe es aber fest, daß es in Germanien (den römischen Militärprovinzen Germanien; an das freie Germanien sei nicht zu denken) damals organisierte Kirchen noch nicht gegeben hat; spreche hier Irenäus doch von „Kirchen“, so meine er also Kirchen, die nicht Bischofskirchen waren.³⁾

5. Theodor (s. o.) bezeuge, daß im Abendland in den meisten Provinzen bis vor kurzem nur zwei bis drei Bischöfe gewesen seien und daß dieser Zustand noch eben in einigen andauere; da für Süd-, Mittel-Italien und Afrika eine große Anzahl von Bistümern bezeugt ist, so müsse man an die anderen abendländischen Länder denken; zwar decke das Zeugnis Theodors streng genommen nur seine eigene Zeit, aber es füge sich trefflich zu den Argumenten 1—4 und es liege in der Natur der Sache, daß die Bistümer in der früheren Zeit nicht zahlreicher waren als in der späteren.

6. Eusebius (h. e. V, 23) erwähne einen Brief *τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικίων ὡς Εὐρηναῖος ἐπισκόπει*. Allerdings bezeichne *παροικία* gewöhnlich die bischöfliche Diözese und Eusebius habe das Wort in diesem Sinn in demselben Kapitel gebraucht; allein man müsse dem Wort hier doch eine andere Bedeutung geben. „Le verbe *ἐπισκοπεῖν* ne saurait s'entendre d'une simple présidence comme serait celle d'un métropolitain à la tête de son concile. Cette dernière situation est visée dans le même passage d'Eusebe; en parlant de l'évêque Théophile, qui présida celui du Pont, il se sert de l'expression *προϋτέτακτο*.“ Also bedeuten in diesem Falle *παροικία* „groupes détachés, dispersés, d'une même grande église“ — „plusieurs groupes de

¹⁾ Nur Arles hat sicher vor dem Jahre 250 bestanden, wie aus dem Briefwechsel Cyprians hervorgeht; aber es liegt in der Narbonensis, und diese Provinz ist von der hier schwebenden Betrachtung ausgeschlossen.

²⁾ Dieses Argument ist allerdings vorsichtig gefaßt (p. 40): „Cette formule semble plutôt désigner un groupe ecclésiastique que deux groupes ayant chacun son organisation distincte; en tout cas, elle n'offre rien de contraire à l'indistinction des deux églises.“

³⁾ So glaube ich Duchesnes Argumentation verstehen zu müssen (p. 40 f.); ganz klar ist sie mir nicht geworden.

chrétiens, épars sur divers points du territoire, un seul centre ecclésiastique, un seul évêque, celui de Lyon“.

7. Auch in anderen großen Provinzen fänden sich analoge Erscheinungen (daß zunächst und längere Zeit hindurch nur ein Bischof vorhanden gewesen sei); allein der Nachweis würde zu weit führen¹⁾; Duchesne begnügt sich daher, einen besonders schlagenden Beleg anzuführen. Der anonyme Antimontanist, der im Jahre 192 (193) geschrieben hat (Euseb., h. e. V, 16), erzählt, er habe, als er nach Ancyra in Galatien gekommen sei, die pontische Kirche (*τὴν κατὰ Πόντον ἐκκλησίαν*) von der neuen Prophetie angefüllt und verwirrt gefunden. Ancyra liegt nicht im Pontus und — „ce n'est pas des nouvelles de l'église du Pont qu'il a eues à Ancyre, c'est l'église elle-même, l'église du Pont, qu'il y a rencontrée. Hieraus folge mit Wahrscheinlichkeit²⁾, daß die Kirche des Pontus noch zur Zeit des Septimius Severus um das Jahr 200³⁾ ihren „chef-lieu“ in Ancyra hatte.

8. Eine Bestätigung für die äußerst langsame Zunahme der Bistümer in Gallien biete noch das Konzil von Arles (314); daselbst seien vier Provinzen (la Germanie I., la Séquanaise, les Alpes Grées et Pennines, les Alpes Maritimes) nicht vertreten gewesen, also könne man annehmen, daß sie autonome Kirchen überhaupt noch nicht besessen haben.⁴⁾

Zu diesen Argumenten für die Annahme der Existenz von Bischofskirchen, die sich über weite Gebiete und zahlreiche Städte, ja über mehrere Provinzen zugleich erstreckt hätten, möchte ich, bevor ich sie prüfe, noch eine Reihe von Beobachtungen stellen, die zu Gunsten der Hypothese zu sprechen scheinen:

1*. Paulus (II Kor. I, 1) schreibt: ... *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὐσῇ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ*.

2*. In den Ignatiusbriefen (um das Jahr 115) heißt Antiochien nicht nur absolut *ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία* (Rom. 9, Magn. 14, Trall. 13), sondern Ignatius selbst nennt sich auch *ὁ ἐπίσκοπος Συρίας* (Röm. 2).

3*. Dionysius von Korinth (Euseb., h. e. IV, 23, 5) schreibt einen Brief: *τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικοῦσῃ Ὀρτυνῶν ἡμεῖς ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην, Φίλιππον ἐπίσκοπον αὐτῶν ἀποδεχόμενος*.

4*. Ebenderselbe (a. a. O. § 6) schreibt einen Brief: *τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικοῦσῃ Ἀμαστριν ἡμεῖς κατὰ Πόντον, Βαρχηλίδου μὲν καὶ Ἐλπίστον*

¹⁾ P. 42: „D'autres églises que celle de Lyon ont eu d'abord un cercle de rayonnement très étendu et ne se sont en quelque sorte subdivisées qu'après une indivision d'assez longue durée. Je ne veux pas entrer ici dans l'histoire de l'évangélisation de l'empire romain: cela m'entraînerait beaucoup trop loin. Il me serait facile de trouver en Syrie, en Égypte et ailleurs des termes de comparaison assez intéressants. Je les néglige pour me borner à un seul exemple etc.“

²⁾ Duchesne verweist auch noch auf die Nachrichten über die Christen im Pontus, die wir bei Gregorius Thaumaturgus besitzen.

³⁾ In diese Zeit setzt also Duchesne den Anonymus; meines Erachtens etwas zu spät.

⁴⁾ Ein Gegenargument hat Duchesne berücksichtigt. Cypr. ep. 68 heißt es. Faustinus, Bischof von Lyon, habe an den Papst Stephanus (um das Jahr 254) geschrieben, sowohl in seinem Namen als in dem der „ceteri coepiscopi nostri in eadem provincia constituti“. Duchesne räumt ein, daß die frühesten Bistümer (nach Lyon) bereits damals in der Lugdunensis bestanden haben könnten, er meint aber, es liege näher, an die Bischöfe an der unteren Rhone und am Mittelmeer, also in der Provinz Narbonensis zu denken, die ja längst Bischöfe besessen habe.

ὡσάν αὐτὸν ἐπὶ τὸ γράψαι προτρεψάντων μεμνημένος . . . ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλλαν ὑποσημαίνων.

5*. Euseb., h. e. III, 4, 6 heißt es: Τιμοθεὸς γε μὴν τῆς ἐν Ἐφέσῳ παροικίας ἱστορεῖται πρῶτος τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχέναι, ὡς καὶ Τίτος τῶν ἐπὶ Κρήτης ἐκκλησιῶν.

6*. Euseb., h. e. V, 24, 11: ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπου ὧν ἤγγετο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας, vgl. VI, 46: Διονύσιος τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν ἀδελφοῖς ἐπιστέλλει, ὧν ἐπεσκόπευε Μερονζάνης.

7*. Euseb., h. e. VI, 2, 2: τῶν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παροικίων τὴν ἐπισκοπὴν νεωστὶ τότε μετὰ Ἰουλιανὸν Δημήτριος ὑπελήφει.

8*. Euseb., h. e. VII, 14: τῆς μὲν Ῥωμαίων ἐκκλησίας . . . Εὐστός, τῆς δὲ ἐπ' Ἀντιοχείας . . . Δημητριάδος, Φιριμιλιανὸς δὲ Καισαρείας τῆς Καππαδοκῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσι τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν Γρηγόριος καὶ ὁ τοῦτου ἀδελφός Ἀθηνόδωρος.

9*. Euseb., h. e. VII, 28: Φιριμιλιανὸς μὲν τῆς Καππαδοκῶν Καισαρείας ἐπίσκοπος ἦν, Γρηγόριος δὲ καὶ Ἀθηνόδωρος ἀδελφοὶ τῶν κατὰ Πόντον παροικιῶν ποιμένες, καὶ ἐπὶ τοῖσις Ἐλενος τῆς ἐν Τάρσῳ παροικίας, καὶ Νικομᾶς τῆς ἐν Ἰκονίῳ, κτλ.

10* Euseb., h. e. VII, 32, 26: Μελέτιος τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος.

11*. Euseb., h. e. VII, 26, 3: Βασιλείδης ὁ κατὰ τὴν Πεντάπολιν παροικιῶν ἐπίσκοπος.

12*. Euseb., h. e. VIII, 13, 4, 5: Σιλβανὸς τῶν ἀμφὶ τὴν Ἐμισαν ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος . . . Σιλβανὸς ἐπίσκοπος τῶν ἀμφὶ τὴν Γάζαν ἐκκλησιῶν.

13*. Subscr. Nicaenae synodi (ed. Gelzer et socii): Καλαβρίας. Μάρκος Καλαβρίας. — Ααρθανίας. Λάκος Μακεδονίας. — Θεσσαλίας. Κλανδιανὸς Θεσσαλίας, Κλεόνικος Θηβῶν. — Παννονίας. Δόμνος Παννονίας. — Γοτθίας. Θεόφιλος Γοτθίας. — Βοσπόρου. Κάδμος Βοσπόρου.

14*. Apost. Constit. VII, 46: Κρήσσης τῶν κατὰ Γαλατίαν ἐκκλησιῶν, Ἀκύλιας δὲ καὶ Νικήτης τῶν κατὰ Ἀσίαν παροικιῶν.¹⁾

15*. Sozomenos (VII, 19) sagt, Skythien habe nur einen Bischof, obgleich viele Städte daselbst seien (vergl. dazu Theodoret, h. e. IV, 31, wo Bretanio der Hohepriester aller Städte in Skythien heißt).

Ad. 1. Das erste Argument Duchesnes ist ein argumentum e silentio. Dazu kommt, daß wir keine Schriften haben, in denen direkte Angaben über alte gallische Bistümer zu erwarten wären; also ist das argumentum e silentio kaum als Argument in Betracht zu ziehen. Es ist aber das einzige absolut zuverlässige Zeugnis, welches wir für die Geschichte der gallischen Kirche aus der Mitte des 3. Jahrhunderts besitzen, von Duchesne zwar gestreift, aber nicht gewürdigt worden — Cypr. ep. 68.²⁾ Dieser Brief Cyprians an den römischen Bischof Stephanus sucht diesen für die Absetzung des novatianisch gesinnten Bischofs Marcian von Arles zu gewinnen und beginnt mit den Worten: „Faustinus collega noster Lugduni consistens semel adque iterum mihi scripsit significans ea quae etiam vobis scio utique nuntiata tam ab eo quam a ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis.“ Daß hier unter „eadem provincia“ die Narbonensis zu verstehen ist, ist sehr un-

¹⁾ Nur der Vollständigkeit wegen sei angeführt, daß der liber Prae-destinatus „Diodorus episc. Cretensis“ (c. 12), „Dioscurus Cretensis episc.“ (c. 20), „Craton episc. Syrorum“ (c. 33), „Aphrodisius Hellesponti episc.“ (c. 47), „Basilus episc. Cappadociae“ (c. 48), „Zeno Syrorum episc.“ (c. 50), „Theodotus Cyprius episc.“ (c. 56) anführt.

²⁾ Siehe die Anmerkung auf der vorigen Seite.

wahrscheinlich; denn (1) Lyon lag nicht in der Narbonensis, (2) wenn die Bischöfe der Narbonensis selbst Gegner des Marcian gewesen wären und ihn hätten abschütteln wollen, so müßte der Brief Cyprians anders lauten, als er lautet, und es wäre schwerlich nötig gewesen, daß die drei größten Bischöfe des Abendlandes, der von Lyon, Karthago und Rom, in die Angelegenheit eingriffen, (3) c. 2 schreibt Cyprian: „quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum . . . collegio nostro insultare patiantur“ und c. 3: „dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur“. Augenscheinlich handelt es sich hier um zwei (bez. drei) Briefe, nämlich um einen an die Bischöfe Galliens, und einen zweiten (bez. 2. und 3.), der nicht nur an die plebs Arelate consistens, sondern auch an die provincia — darunter kann nur die Narbonensis, in der Arles lag, verstanden werden — zu richten sei. Hieraus folgt, daß die „coepiscopi nostri in Gallia constituti“ (c. 2) schwerlich identisch sind mit den Bischöfen der Narbonensis, und daraus ergibt sich weiter — was an sich bereits als die nächstliegende Erklärung erscheint —, daß die „coepiscopi nostri in eadem provincia constituti“ (c. 1) die Bischöfe der lugdunensischen Provinz sind. Also besaß die Lugdunensis zur Zeit Cyprians mehrere Bischöfe, die bereits zu einer Synode zusammengeschlossen waren¹⁾ und mit Rom korrespondierten. Wie alt die Bistümer waren, können wir aus der Stelle nicht enträtseln; daß sie sämtlich eben erst gegründet gewesen sind, ist jedenfalls nicht das Wahrscheinliche. Nun verweist aber Duchesne in diesem Zusammenhang darauf, daß der auf dem Konzil zu Arles (314) anwesende Bischof Verus von Vienne in einer alten Liste als der vierte Bischof von Vienne gezählt werde; somit könne der Ursprung des Bistums daselbst schwerlich vor $\pm$ 250 fallen. Allein die Liste selbst ist jung und fragwürdig; und selbst zugestanden, sie sei zuverlässig, so ist es willkürlich, eine mittlere Durchschnittszeit von 18 Jahren für die Dauer eines Episkopats anzunehmen. Gesetzt aber auch, dies wäre zutreffend, so wäre eben nur zu folgern, daß Vienne (obschon in der Narbonensis gelegen, wo auch nach Duchesne Bistümer in früher Zeit gegründet worden sind) sein Bistum erst später erhalten hat. Für die Städte der Lugdunensis wäre aus dieser Tatsache nichts zu folgern.

Ad 2. Duchesne meint, die Aufschrift des Briefs (Euseb., h. e. V, 1): *οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῃ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ* scheine die Christen von Vienne und Lyon als eine einheitliche Gemeinde zu bezeichnen. Allein wenn dem so wäre, müßte man erwarten, daß Lyon voranstünde, da ja nur in Lyon ein Bischof gewesen sein soll, nicht aber in Vienne. Ferner, nicht von *ἐκκλησίαι* oder *ἐκκλησία*, sondern von *δοῦλοι Χριστοῦ* ist die Rede, wie ja auch in der Adresse *οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν ἰδεῖσθαι*, nicht aber „Kirchen“ genannt werden. Also läßt sich über die Organisation der Christen aus dieser Stelle überhaupt nichts entnehmen. Vienne und Lyon lagen, obgleich sie zu verschiedenen Provinzen gehörten, sehr nahe bei einander, und die Christen daselbst hatten dieselbe Kalamität erlebt: so erklärt es sich, daß sie ad hoc einen gemeinsamen Bericht abgestattet haben.

Ad 3. *Ἐνέσκηψεν ἡ ὁρχή πάντα εἰς Σύγκριον τὸν²⁾ διάκονον ἀπὸ Βιέννης*. Duchesnes Erklärung, Sanctus sei hier als der die unselbständige Gemeinde leitende, von dem Lyonser Bischof delegierte Diakon von Vienne bezeichnet,

¹⁾ So wird man das „tam a Faustino quam a ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis“ Cyprians verstehen müssen.

²⁾ So wird zu lesen sein, obgleich AEF^b Nic. τὸν nicht bieten.

ist möglich, aber keineswegs sicher. *Ἀπό* ist in diesem Sinn ungewöhnlich (wenn auch nicht unerträglich)¹⁾; man kann sehr wohl übersetzen: „der aus Vienne stammende Diakon“ [scil. der Gemeinde von Lyon].²⁾ Gesetzt aber auch, Sanctus sei hier als Diakon der Gemeinde von Vienne bezeichnet, was auch ich für das Wahrscheinlichere halte, so scheint mir die Folgerung doch vorschnell und bedenklich, Vienne habe nur einen Diakon und keinen Bischof (auch keinen Presbyter) besessen. Da ist doch auf den Artikel vor *διάκονον* zu viel gebaut! Indes, es mag dem so sein; wir kommen später noch einmal auf diese Stelle zurück. Nur so viel sei hier noch gesagt, daß die ausdrückliche Bezeichnung des Pothinus in dem Brief nicht als „unser“ Bischof, auch nicht als „der“ Bischof, sondern als *τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Λουγδοῦνῳ πεπιστευμένος*, der Hypothese, nur Lyon, nicht aber Vienne habe damals einen Bischof besessen, wenig günstig ist.

Ad 4. Die Stelle Iren. I, 10, 2 (*καὶ οὐτε αἱ ἐν Γερμανίᾳ ἰδρυμένα ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν, οὐτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις, οὐτε ἐν Κελτοῖς, οὐτε κατὰ τὰς ἀνατολὰς οὐτε ἐν Αἰγύπτῳ, οὐτε ἐν Αἰβύρῃ οὐτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἰδρυμένα*) ist bei sehr skeptischer Auslegung neutral — wie die Kirchen in Germanien und bei den Kelten organisiert waren, geht aus den Worten nicht hervor —; aber die nächstliegende Erklärung ist doch die, daß diese „Kirchen“ ebenso vollständig und in sich geschlossen waren wie die mit ihnen auf einer Stufe genannten Kirchen des Orients, Ägyptens, Libyens und des zentralen Südeuropas. Jedenfalls läßt sich aus der Stelle nichts für Duchesnes Ansicht folgern; die Meinung, in Germanien könnten in sich geschlossene Kirchen nicht vorhanden gewesen sein, ist eine *petitio principii*.

Ad 5. Theodors von Mopsvestia Zeugnis kann für die älteste Zeit an sich nicht ins Gewicht fallen; auch setzt er voraus, daß nach dem Abtreten der „Apostel“ = Provinzbischöfe jede Provinz zwei bis drei Bischöfe erhalten habe; Duchesne will nachweisen, daß die drei Gallien etwa 100 Jahre hindurch nur einen Bischof besessen hätten.

Ad 6. Dieses Argument scheint auf den ersten Blick besonders schlagend, erweist sich aber bei näherer Prüfung als hinfällig. ja kehrt sich in sein Gegenteil. Der Ausdruck: *τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν ὡς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει*, soll nicht von bischöflichen Diözesen, die Irenäus als Metropolit leitete, sondern nur von zerstreuten christlichen Gruppen verstanden werden können (obgleich dicht daneben *ἡ παροικία* die bischöfliche Diözese bedeutet), da *ἐπισκοπεῖν* nur von direkter bischöflicher Function verstanden werden dürfe; allein h. e. VII, 26, 3 bezeichnet Eusebius den Basilides als *ὁ κατὰ τὴν Πεντάπολιν παροικιῶν ἐπίσκοπος*“ (ad 11*) und h. e. VII, 32, 26 den Meletius als *τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος*“ (ad 10*). Es steht aber fest — und zwar bezeugt das Eusebius selbst —, daß es in der Pentapolis und im Pontus damals mehrere Bistümer gegeben hat.³⁾ Also bezeichnet hier *ἐπι-*

¹⁾ Vgl. Euseb., h. e. V, 19: *Αἴλιος Πούπλιος Ἰούλιος ἀπὸ Δεβελτοῦ κολωνεῖας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος*. Die Parallele ist freilich nicht schlagend, da sich Julius damals auf einer Versammlung in Phrygien befand, als er selbst diese Worte niederschrieb.

²⁾ Vgl. das gleich folgende *εἰς Ἀττάλον Περγαμηνὸν τῷ γένει*, ferner § 49: *Ἀλέξανδρος τις, φραζέ μὲν τὸ γένος, ἑαυτὸς δὲ τὴν ἐπιστήμην*. Neumann (Der römische Staat und die allg. Kirche I [1890] S. 30) schreibt: „Erscheint der Diakon Sanctus von Vienna vor dem Tribunal des Legaten der Lugudunensis, so ist Sanctus in Lugudunum ergriffen worden.“

³⁾ Das Bistum Berenike in der Pentapolis nennt Eusebius in demselben Kapitel.

σκοπος παροικίων“ die Metropolitenvürde.¹⁾ Ebenso ist „παροικίας ἐπισκοπεῖν“ auch in Bezug auf Irenäus zu verstehen; er war im Sinne des Eusebius Metropolit der gallischen bischöflichen Diözesen. Weit entfernt also, daß unsere Stelle bezeugt, es habe um das Jahr 190 in Gallien nur einen Bischof gegeben, bezeugt sie vielmehr, daß es ihrer mehrere waren.²⁾

Ad 7. Dieses Argument ist ganz unhaltbar: die Kirche des Pontus soll noch um 200 ihren bischöflichen Mittelpunkt in dem galatischen Ancyra besessen haben! Aber um 190 hatte sie doch bereits einen eigenen Metropolit; denn im Osterstreit führt Eusebius (V, 23) ein Schreiben an τῶν κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὃν Πάλλας ὡς ἀρχαιότατος προτίετακτο! Daß Duchesne diese Stelle übersehen konnte, ist um so auffallender, als er kurz vorher das Kapitel zitiert hat. Dieser Palmas residierte aber nicht etwa in Ancyra, sondern in Amastris, wie aus Dionysius Cor. bei Euseb., h. e. IV, 23, 6 folgt.³⁾ Ferner aber: an der fraglichen Stelle kann nicht Πόντον, sondern muß (trotz dem Syrer) τόπον mit AE^a gelesen werden⁴⁾; denn Πόντον ist sinnlos, selbst wenn in Ancyra der Territorialbischof des Pontus damals residiert hätte. Nicht vom Pontus nämlich, sondern von Phrygien und Galatien wissen wir, daß sie vom Montanismus bewegt wurden; dazu — die pontische Kirche konnte man unmöglich in Ancyra kennen lernen, auch wenn sie dort ihren Chef gehabt hätte. Kann man denn die heutige abessynische Kirche in Alexandrien kennen lernen?

Ad 8. Das letzte Argument Duchesnes endlich beweist deshalb nichts, weil es nicht sicher ist, daß die genannten vier jungen Provinzen im Jahre 314 noch keine Bischöfe besessen haben. Daraus, daß sie zu Arles nicht vertreten waren, läßt sich das nicht schließen. Die Beschickung der großen Synoden war stets eine sehr zufällige. Aber auch angenommen, sie hätten noch keine gehabt, so kann das für die Lugdunensis nicht beweisen.

Zu den Argumenten Duchesnes habe ich noch 14 andere Stellen hinzugefügt, die für seine Hypothese zu sprechen scheinen. Drei von ihnen (6*. 10*. 11*) sind bereits oben unter 6 besprochen worden, und es hat sich ergeben, daß sie über Provinzbischöfe nichts aussagen, sondern vielmehr von Metropolitnen handeln. Es erübrigt noch, die anderen elf kurz zu durchmustern.

Daß, als Paulus den 2. Korintherbrief schrieb, alle Christen Achajas zur korinthischen Kirche gehörten (1*), darf man aus c. 1, 1 nicht folgern; denn Röm. 16, 1f. wird eine gewisse Phöbe „διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς“ genannt, und Paulus rühmt von ihr, sie sei προστάτις πολλῶν καὶ

¹⁾ Über die Stelle Euseb., h. e. VI, 2, 2 s. unten.

²⁾ Von der Metropolitenvürde des Irenäus ist somit auch der Ausdruck Euseb., h. e. V, 24, 11: ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπων ὃν ἤγειτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείας zu verstehen, da er mit dem obigen Ausdruck (V, 23) einfach wechselt. Propst (Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten S. 97) und Andere gehen sogar so weit, unter den ἀδελφοὶ gallische Bischöfe zu verstehen. Diese Auslegung ist möglich und hat an den „Parochien“ V, 23 eine starke Stütze, aber sie ist nicht notwendig. — Aus den beiden auf Irenäus und Gallien sich beziehenden Stellen folgt, daß sich nicht feststellen läßt, ob Meruzanes, von dem es h. e. VI, 46 heißt, daß er Bischof der Brüder in Armenien gewesen sei, zur Zeit der einzige Bischof daselbst gewesen ist oder der Metropolit (ad 6*).

³⁾ Über diese Stelle s. unten.

⁴⁾ Προσφάτως γερόμενος ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας καὶ καταλαβὼν τὴν κατὰ τόπον (nicht Πόντον) ἐκκλησίαν ὑπὸ τῆς νέας ταύτης . . . χειροπροσηγίας διατεθρῶνιμένην. Auch an einer anderen Stelle bei Eusebius, nämlich IV, 15, 2, ist κατὰ Πόντον ein Fehler für κατὰ πάντα τόπον.

ἐκ τοῦ αἵματος gewesen. Mögen also auch manche in Achaja zerstreute Christen ihre Kirche zeitweilig in Korinth gehabt haben, so gab es doch bereits auch eine „Kirche“ in Kenchreä, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß sie eine „unvollständige“ Gemeinde gewesen ist.

Die Selbstbezeichnung des Ignatius als „Bischof Syriens“ und die Bezeichnung der Kirche von Antiochien als ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία scheinen es schlagend zu erweisen, daß es damals in Syrien nur einen Bischof, den antiochenischen, gegeben hat (2*); aber Philad. 10 liest man, daß die Nachbargemeinden Antiochiens teils Bischöfe, teils Presbyter und Diakone gesandt haben (ὡς καὶ αἱ ἑγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους). Also gab es in Syrien, und zwar in nächster Nähe von Antiochien, um das Jahr 115 Bistümer¹⁾; der Bischof von Antiochien aber nannte sich „Bischof von Syrien“ um seiner metropolitane Stellung willen.

Nach Euseb., h. e. IV, 23, 5. 6 scheint es, daß es um 170 in Kreta und im Pontus nur einen Bischof gegeben hat (3*. 4*); denn Dionysius Cor. bezeichnet den Philippus als Bischof von Gortyna und der übrigen Kirchen Kretas und den Palmas als Bischof von Amastris und der pontischen Kirchen. Allein mag der Ausdruck dem Dionysius selbst zuzuschreiben sein, mag er, was wahrscheinlicher, dem Eusebius gebühren — in derselben Briefsammlung des Dionysius war auch ein Brief an die Gemeinde von Knossos auf Kreta, bez. an ihren Bischof Pinytus, enthalten (a. a. O. § 7), und daß Palmas nicht der einzige Bischof im Pontus gewesen ist, haben wir oben (ad 7) gesehen. Philippus und Palmas waren also nicht Provinzbischöfe, sondern Metropolitane, die andere Bischöfe neben sich hatten.

Die Behauptung des Eusebius (5*), Titus sei Bischof der Kirchen von Kreta gewesen, ist aus Tit. 1. 5 unrichtig abstrahiert und ohne geschichtlichen Wert.

Nach dem konstanten Sprachgebrauch des Eusebius (7*) bezeichnet der Satz: τῶν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παροικιῶν τὴν ἐπισκοπὴν τότε Λημνίτιος ὑπέκλινται den Demetrius als Metropolitane, aber nicht als Provinzbischof (s. o. ad 6). Doch ist es aus anderen Zeugnissen, über die Lightfoot im Kommentar zum Philipperbrief (3. edit. p. 228 ff.) gehandelt hat, wahrscheinlich, daß Demetrius wirklich im Jahre 188/89 der einzige Bischof (im monarchischen Sinne) in Ägypten gewesen ist. Allein diese Tatsache beweist deshalb nichts für den alexandrinischen Bischof als „Provinzbischof“, weil es nicht ausgeschlossen ist, daß Demetrius in Alexandrien selbst der erste monarchische Bischof gewesen ist, indem bis dahin überall in Ägypten nur Gemeinden existierten, die von Presbytern oder Diakonen geleitet wurden. Die Verhältnisse sind freilich sehr dunkel; immerhin scheint es, daß erst Demetrius und sein Nachfolger Heraklas Bischöfe (im eigentlichen Sinne des Worts) gewesen sind und solche für Ägypten ordiniert haben (Demetrius 3, Heraklas 20). Aber daß die ägyptischen Gemeinden gegenüber der alexandrinischen in jener Zeit, da Alexandria selbst noch keinen Bischof hatte, unselbständig gewesen sind, ist zwar recht wohl möglich, läßt sich aber nicht erweisen.

An den beiden Stellen (8*. 9*), an denen Gregor und Athenodor als Bischöfe der pontischen Kirchen bezeichnet werden, zeigt schon die

¹⁾ Die Bistümer um Antiochien, von denen Euseb., h. e. VII, 30, 10 gesprochen wird (ἐπίσκοποι τῶν ὁμόρων ἀγρῶν τε καὶ πόλεων), waren also teilweise schon um das Jahr 115 vorhanden. — Daß in Philad. 10 der Ausdruck „αἱ ἑγγιστα ἐκκλησίαι“ auf Philadelphia zu beziehen sei, scheint mir unmöglich. Auch Lightfoot bezieht ihn auf Syrien. Genauer hätte er sagen müssen „auf die Kirche in Antiochien“; denn diese ist vorher genannt.

Zweiheit, daß es sich weder um Provinzbischöfe noch um Metropolen handelt. Eusebius hat sich hier unbestimmt ausgedrückt, vielleicht weil er die Bistümer der beiden nicht gekannt hat.

In Euseb., h. e. VIII, 13, 4. 5 werden zwei Bischöfe, die zufällig denselben Namen „Silvanus“ führen, als Bischöfe der Kirchen „um Emesa“ bez. „um Gaza“ bezeichnet (12*). Von Provinzbischöfen kann hier jedoch keine Rede sein, da jene Gegenden bekanntlich sehr viele Bistümer hatten. Die Sachlage ist aus der Geschichte von Emesa und Gaza zu verstehen. Beide Städte blieben, wie wir wissen, lange heidnisch und duldeten keine christlichen Bischöfe. Somit konnten diese dort nicht residieren; aber — so notwendig schien im Orient die bischöfliche Verfassung — die um jene Städte liegenden christlichen Dörfer hatten, jede Gruppe für sich, einen Bischof. Diese beiden Bischöfe waren also Emesa und Gaza gegenüber wahrscheinlich Bischöfe in *partibus infidelium*, sonst aber Regionarbischöfe, jedoch auf ganz beschränktem Territorium.

Auf die Subskriptionen von Nicäa (13*) scheint man sich, Provinzbischöfe anlangend, berufen zu können, nämlich auf die fünf Fälle, in denen der Name der Provinz bei dem Bischof wiederkehrt. Es ist dies bei Calabrien, Thessalien, Pannonien, Gothien und dem Bosphorus der Fall.¹⁾ Allein bei Thessalien steht neben dem Bischof Claudianus von Thessalien noch der Bischof Cleonicus von Theben; also war jener nicht Provinzbischof, sondern Metropolit. Ferner ist es sicher, daß Calabrien und Pannonien im Jahre 325 mehr als einen Bischof besessen haben, wenn auch zu Nicäa nur die Metropolen dieser Provinzen zugegen waren (wie ja auch aus Afrika nur der Metropolit anwesend gewesen ist). Somit bleiben nur Gothien und der Bosphorus übrig. Da sie außerhalb des Römischen Reichs lagen und hier gewiß ganz singuläre Zustände obwalteten, so können die Verhältnisse dort nicht maßgebend für die Organisation der Kirchen im Reiche sein. Die genannten Bischöfe mögen die einzigen daselbst gewesen sein.

Auf die Angabe der Apost. Constit. (14*) und des Liber Praedestinatus ist gar nichts zu geben. Jene fußen in ihrer ersten Hälfte auf einer willkürlichen Abstraktion aus II. Tim. 4, 10, in ihrer zweiten sind sie völlig nichtig, da daneben mehrere asiatische Stadtbistümer genannt sind. Diese bezeichnen, sofern sich der Fälscher überhaupt etwas gedacht hat, Metropolen, wie zum Überfluß die Eintragung „Basilius episcopus Cappadociae“ beweist. Die Mitteilung des Sozomenus endlich (15*) von ihm selbst als eine Kuriosität bezeichnet, bezieht sich auf ein barbarisches Land.

Es hat sich somit ergeben, daß die beigebrachten Zeugnisse für die Hypothese von Provinzbischöfen an Stelle von Lokal-(Stadt-)Bischöfen und Metropolen innerhalb des Reichs nichts beweisen. Aus dem durchforschten Material bleibt nichts übrig, was für diese Annahme spricht. Geblieben ist nur die belanglose Möglichkeit, daß Vienne im Jahre 178 (und auch noch bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts) keinen selbständigen Bischof besessen hat. Notwendig ist, wie gezeigt worden ist, auch diese Annahme nicht, und sie hat das bestimmte Zeugnis des Eusebius gegen sich, der einen Brief der gallischen Parochien aus der Zeit um 190 kennt²⁾; sollte sie aber doch zutreffend sein, so wäre anzunehmen,

¹⁾ Die Subscriptio *Ἀρθριανὸς ἱερεὺς Μακεδονίας* ist undeutlich und daher beiseite zu lassen.

²⁾ Gab es um 190 in Gallien mehrere (bischöfliche) Parochien, so wird auch Vienne eine solche gewesen sein. Es erfährt aber die Annahme, daß es im mittleren und nördlichen Gallien zur Zeit des Irenäus mehrere Bistümer gegeben hat, eine Verstärkung durch die Tatsache, daß Irenäus (I, 10) — ich

daß die Christen in Vienne um das Jahr 178, bez. noch einige Jahrzehnte später, nicht nach Hunderten, sondern nur nach Dutzenden gezählt haben.

Daß in den ersten beiden Generationen der Propaganda des Christentums eine gewisse innere Spannung zwischen zwei Organisationsformen bestanden hat, ist gewiß (s. o. S. 314); die Gemeinde als Missionsgemeinde, als Schöpfung eines Missionars (Apostels), als sein Werk, und wiederum die Gemeinde als in sich geschlossene Lokalgemeinde (als solche Abbild und Auswirkung der himmlischen Kirche). Als Schöpfung eines apostolischen Missionars ist die Gemeinde ihrem Stifter gegenüber verantwortlich, ist von ihm abhängig und verpflichtet, die Grundsätze einzuhalten, die er bei seiner gemeindestiftenden Tätigkeit überall befolgt: als geschlossene Lokalgemeinde trägt sie die Verantwortung selbst und hat Niemanden über sich als den himmlischen Kyrios. In der Person ihres irdischen Stifters steht sie in einer realen Verbindung mit den anderen von diesem gestifteten Gemeinden; als Lokalgemeinde steht sie für sich, und jede Beziehung zu andern Gemeinden liegt in der Sphäre der Freiwilligkeit.

Daß die Selbständigkeit der Gemeinden von den Stiftern selbst gewollt war, ist in Bezug auf den Apostel Paulus ganz deutlich, und wir wissen nicht, daß andere Stifter es anders gehalten haben (s. die Römer-Gemeinde). Wenn sie dennoch die Gemeinden pädagogisch zu ermahnen und partiell zu bevormunden fortführen, so waren diese Fälle nicht die Regel, sondern die Ausnahme — der „Geist“ trieb sie, die apostolische Gewalt berechnete sie dazu, und der unfertige Zustand der Gemeinden schien es zu verlangen.¹⁾ In der alten Bestimmung, wie lange sich ein Apostel in einer Gemeinde aufhalten sollte, und in ähnlichen tritt geradezu ein gesetzlicher Schutz der Gemeinden zu Tage. Wahrscheinlich ist die geschlossene Organisation der jerusalemitischen Gemeinde mutatis mutandis überall vorbildlich gewesen: nicht *ἐκκλησία Παύλου* oder *Πέτρου* waren die Gemeinden, die da entstanden, sondern jede von ihnen war eine *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*.

Daß Konflikte nicht gefehlt haben zwischen der Gemeinde und ihrem lokalen Regiment einerseits und dem „Apostel“ andererseits, dafür bietet der dritte Johannesbrief einen sicheren Beleg. Derselbe Johannes (oder ein anderer, wie viele meinen) hat übrigens als Missionssuperintendent seine Mahnungen an die asiatischen Gemeinden nicht direkt erteilt, sondern den „Geist“ sie sprechen lassen; er hat nicht sein strafendes Kommen, sondern das Kommen des richtenden Herrn angekündigt. Indessen auf diese Verhältnisse brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Die apostolische Ge-

kehrte zu dieser Stelle zurück — nicht von Christen in Germanien, sondern von „den in Germanien gegründeten Kirchen“ spricht. Hätte er von solchen gesprochen, wenn diese Kirchen keine Bischöfe besessen hätten? Besaßen sie aber Bischöfe — und nach III, 3, 1 kann in jeder Kirche die auf die Apostel zurückgehende bischöfliche Succession erkannt werden —, wie sollen im mittleren und nördlichen Gallien noch keine Bischöfe vorhanden gewesen sein? Die Stelle III, 3, 1 lautet: „Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successiones eorum usque ad nos Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones etc.“

¹⁾ Was sie getan haben, taten aber unter Umständen die Gemeinden selbst; so hat die römische Gemeinde die korinthische in einer schweren Krisis (um das Jahr 96) ermahnt, ja bevormundet.

walt ist bald erloschen; als ganze ist sie auch nicht transformiert worden; nur ein beschränkter Teil von ihr ist auf den monarchischen Episkopat übergegangen.

In der apostolischen Gewalt und Praxis war eine gewisse Verbindung mehrerer Gemeinden zu einer Gruppe gegeben. Mit dem Erlöschen dieser Gewalt hörte diese Gruppenverbindung einfach auf. Eine andere Art Verbindung aber lag für die Gemeinden einer Provinz in dem provinziellen Zusammenhange. Bereits die paulinischen Briefe und die Apokalypse des Johannes bieten dafür Belege. Nicht nur der Galaterbrief, der an alle christlichen Gemeinden Galatiens gerichtet ist, kommt hier in Betracht, sondern noch vieles andere. Dem Apostel Paulus gliederte sich sein Missionsgebiet nach den Provinzen: Asien, Makedonien, Achaja u. s. w. stehen ihm vor der Seele; das große Kollektenwerk betreibt er, indem er die Gemeinden je einer Provinz zusammenschließt, und der sogenannte Epheserbrief ist nach Meinung vieler Gelehrter an eine Mehrzahl asiatischer Gemeinden gerichtet. Johannes schreibt an die Kirchen Asiens.¹⁾ Schon früher ist von Jerusalem aus ein Brief an die Gemeinden Syriens und Ciliciens ergangen (Act. 15).²⁾ Die Gemeinden von Judäa waren mit der von Jerusalem so enge verbunden, daß man die Hypothese aufgestellt hat, die alte jerusalemitische Bischofsliste, in der die große Anzahl von Namen auffallend ist, sei eine verwirrte Bischofsliste Jerusalems und anderer palästinensischer Christengemeinden.³⁾ Zwischen dem apostolischen Zeitalter und der Zeit um 180, für die uns zuerst provinzialkirchliche Synoden bezeugt sind, sind ähnliche Zeugnisse eines provinzialkirchlichen Zusammenschlusses nicht selten. Ignatius sorgt nicht nur für die antiochenische, sondern auch für die syrische Kirche; Dionysius von Korinth schreibt an die Gemeinden auf Kreta und an die Gemeinden im Pontus; von Lyon aus schreiben die Brüder an die Brüder in Asien und Phrygien; die ägyptischen Gemeinden bildeten ein in sich geschlossenes Gebiet, und die Kirchen Asiens stehen nicht nur dem Irenäus als eine Einheit vor Augen.

Nicht überall ist eine bestimmte Stadt, die Hauptstadt, der beherrschende Mittelpunkt auch der kirchlichen Provinz gewesen. Zwar Jerusalem — solange es bestand —, Antiochien⁴⁾, Korinth⁵⁾, Rom, Karthago und Alexandrien waren nicht nur die Zentren der betreffenden Provinzen, sondern griffen zum Teil noch über dieselben weit hinaus, sowohl kraft ihrer Bedeutung als Großstädte, als auch kraft der energischen christlichen Tätigkeit, die sie entfalteten.⁶⁾ Aber z. B. Ephesus ist lange Zeit hindurch nicht die kirch-

¹⁾ Sofern er sich auch an die Gemeinde zu Laodicea wendet, greift er in das benachbarte Phrygien über; die anderen sechs Gemeinden aber sind asiatisch.

²⁾ Singulär ist die Zusammenfassung der Christen mehrerer großer Provinzen in dem I. Petrusbrief. Da die Adresse dieses Briefes möglicherweise eine künstlich gemachte ist, so lasse ich sie beiseite.

³⁾ Zahn, Forschungen VI, S. 300.

⁴⁾ Man vgl. die bedeutungsvolle Adresse Act. 15, 23: *οἱ ἀποστόλοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς*. Für unsere Zwecke ist es gleichgültig, ob der Brief echt ist oder nicht.

⁵⁾ Nach den Regesten der Briefsammlung des Dionysius von Korinth, die Eusebius (h. e. IV, 23) gegeben hat, scheint der korinthische Bischof zu den Gemeinden von Lacedämon und Athen ein anderes Verhältnis als zu den außerhalb Griechenlands gelegenen Gemeinden gehabt zu haben.

⁶⁾ Für Rom braucht das nicht erwiesen zu werden. Die Gemeinde von Jerusalem hat weit über Palästina hinausgegriffen, dem Apostel Paulus in.

liche Metropole Asiens in vollem Sinne des Worts gewesen — Smyrna und andere Städte rivalisierten mit ihm —¹⁾; in Palästina standen sich Älia (Jerusalem) und Cäsarea gleich; gewisse Provinzen, so Galatien und ausgedehnte Striche Kappadokiens, hatten überhaupt keine hervorragenden Städte, und wenn es für die Provinzen Pontus, Numidien und Spanien bezeugt ist, daß dort immer der älteste Bischof den Vorsitz in der Bischofsversammlung führte, so folgt daraus, daß in kirchlicher Hinsicht keine bestimmte Stadt das Übergewicht hat erlangen können.

Es erhebt sich aber nun die Frage, ob die „Metropolitanen“, die bereits längst existierten, bevor sie kirchenrechtlich anerkannt und bevor ihre Kompetenzen bestimmt waren, die Tendenz auf die Vermehrung selbständiger Gemeinden innerhalb der Provinz etwa niedergehalten, ferner ob die Bischöfe im Interesse ihrer Macht ebenfalls die Organisation neuer selbständiger, bischöflich verfaßter Gemeinden zu hindern gesucht haben. An und für sich wäre das ja nicht auffallend; denn Ehrgeiz und Herrschsucht werden überall entfesselt, wo sich Kompetenzen und Rechte entwickeln.

Um die aufgeworfene Frage zu beantworten, ist zunächst zu behaupten, daß die Tendenz der alten Christenheit zur Bildung in sich geschlossener selbständiger, bischöflich verfaßter Gemeinden eine sehr starke war.²⁾

der Diaspora viel zu schaffen gemacht und seine Mission sogar zu durchkreuzen gesucht. Der Bischof von Antiochien greift nach Cilicien, Mesopotamien und Persien über, der von Karthago nach Mauretanien, der von Alexandrien in die Pentapolis.

¹⁾ Es hängt das freilich auch mit der politischen Verfassung Asiens zusammen.

²⁾ Wie Ignatius sich eine Gemeinde ohne Bischof gar nicht vorzustellen vermag, so urteilt auch Cyprian, daß jeder Gemeinde ein Bischof schlechthin notwendig ist und ohne einen solchen ihr Wesen aufgelöst erscheint (s. besonders den 66. Brief Kap. 5). Die Tendenzen, die Ignatius in seinen Briefen zum Ausdruck bringt, forderten, daß überall, sei die Christengemeinde an einem Ort auch noch so klein, Bischöfe gewählt würden, und wir haben allen Grund zu der Annahme, daß die bereits bestehende Praxis in Syrien und Asien seinen Tendenzen entsprochen hat. Ortsgemeinden sehen wir von Anfang an überall entstehen im Gegensatz zu unsicheren und fließenden Verbindungen, und andre Formen der christlichen Gruppierung (bloße Kultvereine und Schulen) finden sich zwar wohl, aber sie werden bekämpft und unterdrückt. Benachbarte Städte, wie Laodicea, Kolossä und Hierapolis, haben von Anfang an ihre eigenen Gemeinden. Die Hafenstadt Korinthus hat eine solche schon z. Z. des Paulus; die „sehr nahe“ von Antiochien (Syr.) gelegenen Ortschaften hatten z. Z. Trajans eigene Gemeinden (Ignat. ad Philad. 10), und bald sind auch Dorfgemeinden bezeugt. Sobald wir aber vom monarchischen Episkopat hören, hören wir auch in Bezug auf kleine Gemeinden von ihm. Jene bei Antiochien gelegenen Orte hatten ihre Bischöfe (l. c.), und ein paar Jahrzehnte später ist uns in Phrygien ein Bischof für das Dorf Kumane bezeugt (Euseb., h. e. V, 16). Auf dem nicänischen Konzil waren syrische, cilicische, kappadocische, bithynische und isaurische Dorfbischöfe zugegen mit wesentlich gleichen Rechten wie die Stadtbischöfe. In der sog. apost. Kirchenordnung (saec. II med.) lesen wir: „Wenn die Zahl der Männer gering ist und sich an einem Ort keine zwölf Personen finden, die in Bezug auf die Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schreiben, damit von dort drei auserwählte Männer herbeikommen und sorgfältig den, der würdig ist, prüfen u. s. w.“ Es wird also vorausgesetzt, daß selbst in solchen Fällen eine komplette d. h. bischöfliche Gemeinde bestehen soll. Wir müssen also annehmen, daß es mindestens in einigen, wahrscheinlich in vielen Provinzen die Regel gewesen ist, jeder Gemeinde einen Bischof zu geben, so daß sich die Zahl der Gemeinden dort mit der der Bistümer wesentlich gedeckt hat.

Ferner, es ist mir aus den drei ersten Jahrhunderten schlechterdings kein Beispiel bekannt, welches auf eine Tendenz — sei es der Metropolen, sei es der Bischöfe — schließen läßt, die selbständige Gemeindebildung niederzuhalten. Erst seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts beginnt der Kampf gegen den Chorepiskopat, wenigstens ist vor dieser Zeit meines Wissens auch nicht eine Spur desselben nachgewiesen, und ebenso beginnt erst seit dieser Zeit das Bestreben der Bischöfe, in den Dörfern die Errichtung von Bistümern zu untersagen und die Bistümer benachbarter kleinerer Städte eingehen zu lassen, um ihre Diözese zu vergrößern.¹⁾

Weiter, nicht nur um ein *argumentum e silentio* handelt es sich hier, vielmehr zeigt die Übersicht über die um das Jahr 325 nachweisbaren Christengemeinden, die ich im 4. Buche geben werde, daß weitaus in den meisten römischen Provinzen eine Tendenz, die Bistumsbildung zu beschränken — fast alle dort aufgeführten Gemeinden sind nachweislich bischöfliche

¹⁾ Die Hauptstadien dieses Kampfes (erst wurden den Dorfbischöfen gewisse Rechte entzogen, die die Stadtbischöfe besaßen, vor allem das Ordinationsrecht, dann wurden sie zum Aussterben gebracht) im Orient bezeichnen folgende Bestimmungen. Konzil von Ancyra (314) can. 13: *Χωρεπισκόπους μὴ ἐξείναι πρεσβύτερους ἢ διακόνους χειροτονεῖν*. Konzil von Neu-Cäsarea can. 13: *οἱ χωρεπισκοποὶ εἰσι μὲν εἰς τύπον τῶν ἐβδομῆκοντα ὥς δὲ συλλειτουργοὶ διὰ τὴν σπουδὴν τὴν εἰς τοὺς πτωχοὺς προσφέρουσι τιμώμενοι*. Konzil von Antiochien (341) can. 8: „Priester auf dem Lande dürfen keine Friedensbriefe ausstellen; nur an die benachbarten Bischöfe dürfen sie Briefe schicken; tadellose Chorepiskopen aber dürfen Friedensbriefe erteilen.“ A. a. O. can. 10: „Die Bischöfe in den Dörfern und Landschaften, die sogenannten Chorbischöfe, wenn sie auch die Weihe als Bischöfe erhalten haben, sollen doch ihre Grenzen kennen und die ihnen untergeordneten Kirchen verwalten und mit der Besorgung und Pflege dieser sich begnügen, wohl Lektoren und Subdiakonen und Exorzisten anstellen und mit der Beförderung dieser zufrieden sein, nicht aber einen Priester oder Diakon zu weihen wagen ohne den Bischof der Stadt, zu welcher der Landbischof selbst und die Landschaft gehört. Wenn aber jemand diese Verordnungen zu übertreten wagt, so soll er auch der Würde, die er besitzt, beraubt werden. Ein Landbischof aber soll von dem Bischof der Stadt, zu der er gehört, bestellt werden.“ Konzil von Sardica (343) can. 6: *μὴ ἐξείναι ἀπλῶς καθιστᾶν ἐπίσκοπον ἐν κώμῃ τινὶ ἢ βραχεῖα πόλει, ᾧ τινι καὶ εἰς μόνος πρεσβύτερος ἐπαρκεῖ. οὐκ ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἐκείσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατενελίξηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία, ἀλλ' οἱ τῆς ἐπαρχίας ἐπίσκοποι ἐν ταύταις ταῖς πόλεσι καθιστᾶν ἐπισκόπους ὀφείλουσιν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐτύγχανον γεγονότες ἐπίσκοποι· εἰ δὲ εὐρίσκουτο οὕτω πληθύνοντά τις ἐν πολλῇ αἰδοῦσά λαοὺ πόλις, ὥς ἀξίαν αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομιζεσθαι, λαμβανέτω*. Konzil von Laodicea can. 57: „In den Dörfern und auf dem Lande dürfen keine Bischöfe aufgestellt werden, sondern Visitatoren (*περιοδεῖναι*); die aber bereits angestellten sollen nichts tun ohne Zustimmung des Stadtbischofs“. Der Prozeß war am Anfang des 5. Jahrhunderts so weit gediehen, daß Sozomenus, h. e. VII, 19 als Kuriosität vermerkt hat: *ἐν ἄλλοις ἐθνεσὶν ἔστιν ὅτι καὶ ἐν κώμας ἐπίσκοποι ἱερουῦνται, ὥς παρὰ Ἀραβίοις καὶ Κύπροις ἔγνωσαν καὶ παρὰ τοῖς ἐν Φρυγίᾳ Ναντιανοῖς καὶ Μορτιανισταῖς*. Dagegen in Nordafrika hat kein Kampf gegen die kleinen Bischöfe stattgefunden. So hat noch Augustin in seiner Diözese ein neues Bistum errichtet (ep. 261), und die Zahl der Bistümer ist augenscheinlich in Nordafrika auch noch über das Jahr 400 hinaus immer mehr gewachsen. Es ist anzunehmen, daß in den Provinzen, in welchen sich zahlreiche Dorfbischöfe befanden (also in der Mehrzahl der kleinasiatischen Provinzen, ferner in Syrien, Phönizien, Palästina und Cypern), die Zahl der Bistümer nach dem Jahre 325 nicht mehr wesentlich gewachsen ist, ja vielleicht sogar abgenommen hat.

Gemeinden — gar nicht bestanden haben kann. Wir werden also zu schließen haben: Wo bischöflich verfaßte Gemeinden spärlich waren, da waren die Christen überhaupt spärlich; hatte eine Stadt keinen Bischof, so war die Zahl der Christen daselbst unerheblich. Gewiß ist in manchen Fällen der Gang der Mission der gewesen, daß Jahrzehnte hindurch in einer Provinz oder in einem weiten Gebiet nur ein Bischof existierte. Auch das ist a priori anzunehmen, daß in unkultivierteren oder in städtelosen Gebieten — namentlich an den Grenzen des Reichs und außerhalb desselben — eine Zeitlang überhaupt kein Bischof vorhanden gewesen ist, sondern die zerstreuten Christen daselbst unter der Leitung des Bischofs der nächsten, vielleicht weit entfernten Stadt gestanden haben. Daß sich dieser Bischof, auch nachdem eine vollständige Hierarchie in dem betreffenden exzentrischen Gebiete eingerichtet war, noch gewisse Superintendenten-Rechte vorbehalten hat, ist glaublich — nicht nur seine Herrschsucht, sondern auch erworbene Kompetenzen kommen hier in Betracht. Für uns ist es aber heute nahezu unmöglich, einen sicheren Einblick in diese Verhältnisse zu gewinnen, weil die Fälle dieser Art bereits seit dem Ende des 2. Jahrhunderts unter dem Gesichtswinkel einer dogmatisch-kirchenpolitischen Theorie betrachtet und überliefert worden sind — nämlich der Theorie, daß die Kompetenz der Ordination ausschließlich den Uraposteln zugestanden habe und daß daher alle Bistümer entweder direkt auf sie oder auf die von ihnen Eingesetzten zurückzuführen seien. Die tatsächlich große Missionswirksamkeit, die von Antiochien (in den Osten bis tief nach Persien hinein), Alexandrien (in die Thebais, Libyen, die Pentapolis und später Äthiopien) und Rom ausgegangen ist, schien die Theorie zu bestätigen. Zu den beglaubigten älteren Fällen — denn von den Kirchen des Bosphorus und Gothiens wissen wir nichts Genaueres — mag man die Ordinationsgewalt des alexandrinischen Bischofs über vier Provinzen rechnen. Doch ist schon bemerkt worden, daß uns die ursprünglichen Verhältnisse dort dunkel sind. Ferner gehört hierher die vielleicht glaubwürdige Überlieferung, daß der erste Bischof von Edessa vom antiochenischen Bischof geweiht worden ist¹⁾, sowie daß die persische Kirche längere Zeit hindurch von Antiochien abhängig gewesen ist und ihren Metropolit von dort empfangen hat.²⁾ Als sich dies zutrug, stand aber in der Reichskirche die Theorie schon fest, daß die bischöfliche Ordination nur innerhalb apostolischer Succession übertragen werden könne.

Nun gibt es freilich auch Beispiele, daß in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts — aus älterer Zeit gibt es, von Ägypten abgesehen, keine sicheren Belege — Gemeinden auf dem Lande bestanden haben, die nicht von einem Bischof, sondern von Presbytern bez. auch nur von Diakonen geleitet worden sind, aber sie sind wenig zahlreich.³⁾ Erst in und nach der

¹⁾ Doctr. Addaei p. 50.

²⁾ Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 1880, S. 46, und Uhlemann, Ztschr. f. d. hist. Theol., 1861, S. 15. Doch liegt die ältere Geschichte des Christentums in Persien völlig im Dunkeln, bez. sie ist unter Legenden begraben.

³⁾ Für Nordafrika ist in der vorkonstantinischen Zeit meines Wissens kein Beispiel bekannt. Auf Grund des 1. und 58. Briefs Cyprians könnte man annehmen, daß zu Furni und zu Thibariss keine Bischöfe vorhanden waren; allein aus den Sentent. episcop. n. 59 und 37 geht hervor, daß auch diese Gemeinden von je einem Bischof geleitet worden sind. Wahrscheinlich war der Bischofssitz vakant, als Cyprian den 1. Brief schrieb; in Bezug auf den 58. Brief ist diese Annahme nicht notwendig. Die Berufung auf Cypr. ep. 62, 5 ist höchst unsicher. Auch für Mittel- und Unteritalien ist es unwahr-

diokletianischen Zeit werden sie häufig.¹⁾ Vorher gab es meines Wissens nur ein großes Gebiet, in dem die Presbyterialverfassung sogar die Regel war, das ist Ägypten. Aber es ist schon bemerkt worden, wie dunkel für uns die ägyptischen Verhältnisse sind: es gab höchstwahrscheinlich hier lange Zeit hindurch überhaupt keine monarchischen Bischöfe, sondern die einzelnen Gemeinden, gauweise zusammengeschlossen, wurden von Presbytern regiert. Successive breitete sich dann die bischöfliche Verfassung im Laufe des 3. Jahrhunderts aus; doch gab es noch im 4. große Dorfgemeinden, die eines Bischofs entbehrten. Wir müssen uns aber hüten, von Ägypten her Schlüsse für irgend eine andere römische Provinz zu ziehen. Aus den Subskriptionen der Akten der Synode von Elvira ist geschlossen worden, daß einige spanische Städte, die auf dem Konzil nur durch Presbyter vertreten waren, keine Bischöfe besessen haben. Das ist möglich; indessen wie unsicher der Schluß ist, geht aus den Akten der Synode von Arles hervor. Auch hier haben zahlreiche Presbyter unterschrieben; aber es kann in fast allen Fällen nachgewiesen werden, daß die Stadtgemeinde, als deren Vertreter sie fungierten, einen Bischof besessen hat: er ist verhindert gewesen, die Synode persönlich zu besuchen, und hat sich — wie der römische Bischof — durch einen Presbyter bez. durch eine Deputation von Klerikern vertreten lassen. Democh steht es für Spanien auf Grund des 67. Kanons von Elvira („Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero etc.“) fest, daß daselbst Gemeinden ohne Bischof, ja selbst ohne Presbyter existiert haben. Aber über ihre Anzahl wissen wir ebenso wenig wie über die Bedingungen, unter denen es in solchen Gemeinden nicht zur Anstellung eines Bischofs bez. eines Presbyters gekommen ist. Die Verwaltung einer Gemeinde durch einen Diakon kann immer nur eine Ausnahme gewesen sein (vor allem ein Notbehelf in Verfolgungszeiten); denn es war unstatthaft, daß sie das heilige Opfer vollzogen (s. den 15. Kanon von Arles). Ob unter den im 13. Kanon von Neocäsarea genannten „ἐπίχωροι πρεσβύτεροι“ selbständige Presbyter in Landgemeinden zu verstehen sind, oder ob es Presbyter sind, die einen Chorbischof über sich hatten, läßt sich nicht entscheiden. Möglich ist das letztere; denn für das benachbarte Kappadocien muß eine besonders starke Entwicklung des Chorepiskopats angenommen werden, da zu Nicäa nicht weniger als fünf kappadocische Chorbischöfe anwesend waren. Andererseits folgt aus dem Testament der vierzig Märtyrer von Sebaste, daß im angrenzenden Armenien Gemeinden vorhanden waren, die durch einen Presbyter geleitet wurden; Chorbischöfe scheinen dort gefehlt zu haben. Allerdings war Armenien eine Grenzprovinz, deren Verhältnisse nicht einfach auf die pontischen und kappadocischen übertragen werden können. Sicher sind die im 8. Kanon von Antiochien (341) genannten „Priester auf dem Lande“ solche, die an

scheinlich, daß dort Gemeinden ohne Bischöfe im 3. Jahrhundert bestanden haben. Aus c. 4 und 7 des Briefs des Firmilian von Ikonium (Cypr., ep. 75) darf man nichts zu Gunsten bischofsloser Gemeinden schließen, so auffallend der Ausdruck „seniores et praepositi“ bez. „praesident maiores natu“ an jenen Stellen ist. Eine bischofslose Gemeinde ist aber im Dorf Malus bei Ancyra (s. Acta Mart. Theodot. 11. 12).

¹⁾ Nicht berufen darf man sich natürlich auf die Fälle, in welchen zur Zeit einer bischöflichen Sedisvakanz die Presbyter bez. die Presbyter und Diakonen die Gemeinde geleitet haben. Auch wenn sie eine Sprache führen, die bischöflich genannt werden muß (s. das von dem römischen Klerus herrührende 8. Schreiben in der cyprischen Briefsammlung), sind sie doch nur eine Regentschaft; vgl. das römische Schreiben ep. 30, 8: „ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus“.

ihrem Orte die oberste Leitung hatten; aber die Synode von Antiochien fällt bereits in die nachkonstantinische Zeit, und die Verhältnisse um das Jahr 341 sind nicht ohne weiteres für die ältere Zeit maßgebend. Nahe liegt die Annahme, daß in Gallien die dortige Gauverfassung¹⁾, welche die Städteentwicklung verzögerte, auch ein Hemmnis für die Durchführung der bischöflichen Verfassung gebildet hat, so daß man vermuten könnte, daß unvollständig organisierte Gemeinden dort häufig gewesen seien (ebenso in England). Allein uns ist darüber schlechterdings nichts bekannt, und außerdem existierte doch bereits im 2. Jahrhundert in den gallischen Provinzen eine nicht ganz kleine Anzahl von Städten, in denen die Verhältnisse wesentlich ebenso lagen wie in den übrigen römischen Städten.²⁾

Es läßt sich somit nicht nachweisen, daß es Jahrzehnte hindurch Territorial-Bischöfe (Provinz-Bischöfe), die mehrere unselbständige christliche Stadgemeinden regiert haben, gegeben hat, vielmehr ist anzunehmen, daß, wenn Bischöfe tatsächlich in mehreren Städten bischöfliche Rechte ausgeübt haben, diese Städte nur verschwindend wenige Christen in ihren Mauern zählten. Wer das Gegenteil für irgend eine Provinz behauptet, kann zwar nicht sicher widerlegt werden, aber er ist zum Beweise verpflichtet. Die Behauptung z. B., Autun, Rheims, Paris u. s. w. hätten um 240 bereits ziemlich viele Christen gehabt, die christlichen Gemeinden daselbst aber hätten keinen Bischof besessen, kann nicht strikt als unrichtig dargetan werden: denn es fehlt uns dafür das Material. Aber nach aller Analogie gilt auch hier der Schluß: Wenn die Christen in Autun, Rheims, Paris u. s. w. um 240 bereits zahlreich waren, so besaßen sie Bischöfe; besaßen sie keine Bischöfe, so waren sie ganz spärlich. Meines Erachtens ist zu sagen: (1) es ist sehr wohl möglich, ja sehr wahrscheinlich (s. das Zeugnis Cyprians), daß es vor der Mitte des 3. Jahrhunderts bereits einige andere bischöfliche Kirchen in Gallien, auch abgesehen von der „Provinz“, gegeben hat, (2) sollte Lyon wirklich die einzige bischöfliche Kirche daselbst gewesen sein, so gab es in Gallien Christen außerhalb Lyons nur in verschwindender Zahl.

Wir kehren zu einem Satze Theodors zurück. Er hatte geschrieben: „Am Anfang waren in einer Provinz in der Regel zwei oder drei Bischöfe — so stand es vor nicht langer Zeit im Abendland in den meisten Provinzen, in einigen aber findet man diese Ordnung auch jetzt noch bewahrt“. Der Satz bringt uns in keinem Sinne Aufschlüsse; denn „was am Anfang war“, darüber wußte Theodor nicht mehr als wir heute wissen: die Behauptung, daß es in den meisten abendländischen Provinzen „vor nicht langer Zeit“ nicht mehr als zwei oder drei Bischöfe gegeben habe, ist positiv unrichtig und beweist nur, daß Theodor geringe historische Kunde von abendländischen Kirchen besessen hat: die Mitteilung endlich, daß einige abendländische Provinzen auch jetzt noch nicht mehr als zwei oder drei Bischöfe besitzen,

¹⁾ Siehe Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 81 ff., dazu Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, S. 7 ff.

²⁾ In der Zivilverwaltung herrschten zwei Systeme in Bezug auf die Landdistrikte: entweder standen solche Distrikte unter der Jurisdiktion der Magistrate einer benachbarten Stadt, oder sie hatten ihre eigenen Magistrate (s. Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen, S. 202). Dem letzteren Fall entsprachen die Chorbischöfe, dem ersteren die direkte bischöfliche Jurisdiktion und Administration des Stadtbischofs. Aber das gemischte System — mehr oder weniger selbständige Landpresbyter, Reservatrechte des Bischofs — ist das jüngste und in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts eben erst im Entstehen.

wird richtig sein, aber sie ist unerheblich; denn wir wissen auch ohne das Zeugnis Theodors, daß die Zahl der Bistümer in den an der langen Nordgrenze des römischen Reichs gelegenen Provinzen sowie in England nur gering war. In der Spärlichkeit der dortigen Bistümer hat sich aber nicht ein alter, später beseitigter Verfassungszustand der Kirche zäh konserviert, sondern sie war eine Folge der Bevölkerungsverhältnisse daselbst und der Spärlichkeit der Christen in jenen Gegenden. Freilich, insofern waren die Verhältnisse dort denen, in welchen sich das Christentum am Anfang im ganzen Reich befand, ähnlich, als die Christen jener Landstriche noch immer in der Diaspora lebten, die Christen und — die Römer.

Hier könnten wir schließen, enthielte der merkwürdige historische Aufsatz Theodors nicht ein Element, welches mit der Wirklichkeit der Dinge zusammenhängt. Wir haben im Verlauf unserer Abhandlung mehrfach die besondere Stellung des Metropolitens, bez. eines führenden Bischofs der Provinz, berührt. Daß zu Eusebius' Zeit der Metropolit häufig einfach als „der Bischof der Provinz“ bezeichnet worden ist, geht aus mehreren Stellen deutlich hervor; aber auch schon zur Zeit des Dionysius von Korinth, ja zu der des Ignatius, ist der führende Bischof so genannt worden. Für die Verbreitungsgeschichte des Christentums — sofern es sich darum handelt, die Stärke der Tendenz zur Bildung selbständiger Gemeinden festzustellen — ist diese Tatsache neutral; aber nicht neutral ist sie in Bezug auf das Bild, welches man sich von dem Gang der Verfassungsgeschichte zu machen hat. Leider lassen hier jedoch unsre Quellen das meiste zu wünschen übrig. Die unsicheren Einblicke, die sie uns gestatten, machen es nicht möglich, ein wirkliches historisches Bild zu gewinnen oder gar eine Entwicklungsgeschichte zu rekonstruieren. Wie alt ist der Metropolit? Hängt seine Stellung mit einer ursprünglich nur einem Einzelnen in der Provinz übertragenen Ordinationsgewalt zusammen? Reicht der Ursprung der Metropolitan-gewalt bis in die Zeit zurück, da es noch Apostel gab? Besteht hier irgend ein Zusammenhang? Ist zwischen Bischof und Bischof zu unterscheiden, so daß es in alter Zeit Bischöfe gegeben hat, die nicht ordiniert haben oder nur als Vikare eines Hauptbischofs?¹⁾ Alle diese Fragen sind wahrscheinlich generell zu verneinen, vielleicht aber für einzelne Fälle zu bejahen. Sicherheit kann man nicht gewinnen, wenigstens ist es mir trotz wiederholten Bemühungen nicht gelungen, etwas Haltbares zu ermitteln. Öfters mögen die faktischen Verhältnisse so stark gewirkt haben wie Rechtsverhältnisse, d. h. ein einzelner Bischof mag im Anfang und längere Zeit hindurch Rechte ausgeübt haben ohne Rechtstitel, vielmehr als Ausfluss einer persönlich oder durch das bürgerliche Ansehen und den Reichtum seiner städtischen Gemeinde erworbenen Machtstellung.²⁾ Auch die staatliche Provinzial-Verfassung

¹⁾ Auf diese Frage wird man geführt, wenn man hört, daß im 4. Jahrhundert Bestimmungen getroffen worden sind, welche den Chorbischofen das Recht der Ordination verschränkten (s. o. S. 335). Geht diese Verschränkung auf ältere Zeit zurück? Schwerlich.

²⁾ Man erinnere sich hier z. B. des oben S. 128. 139 besprochenen 2. Briefs des Cyprian: die karthaginiensische Gemeinde ist bereit, den Unterhalt eines ehemaligen Lehrers der Schauspielkunst zu übernehmen, falls seine heimische Gemeinde dazu nicht im stande ist. Daß die karthaginiensische Gemeinde, bez. ihr Bischof, wenn sich solche Fälle wiederholten, eine übergeordnete Stellung im Kreise der provinzialen Schwestergemeinden erhalten mußte, ist deutlich. Man vergleiche auch den 62. Brief, in welchem die karthaginiensische Gemeinde für die Loskaufung von Christen Afrikas, die in die Gefangenschaft der Barbaren geraten waren, 100 000 Sestertien spendet und ihre Bereitwilligkeit erklärt, im Bedarfsfälle noch mehr zu senden. Daß das Ansehen

und -Administration, sowie die Bedeutung, die sie einzelnen Städten verlieh, mag schon früh hier und dort Einfluß auf die Kompetenzen einzelner Bischöfe in einzelnen Provinzen ausgeübt und dieselben verstärkt haben¹⁾; aber wahrscheinlich sind das alles so zu sagen irrationale Elemente, die weder eine Generalisierung, noch eine Verdichtung zu rechtlichen Kompetenzen für die älteste Zeit dulden. Die Ausbildung eines metropolitane Rechts kann nicht früher nachgewiesen werden als seit der Zeit, da sich die Synodalverfassung gebildet hatte, und dieses Recht hat die strenge Selbständigkeit, die wesentliche Gleichartigkeit und die feste Zusammengehörigkeit aller Bischöfe einer Provinz zu seiner Voraussetzung. Alle „Vorstufen“ sind mit Nebel bedeckt, und die spärlichen Lichter, die hier erscheinen, können leicht in die Irre führen.

Als Resultat dieser Untersuchungen in Bezug auf die Fragen der Verbreitungsgeschichte des Christentums ergibt sich, daß die Zahl der Bistümer in den einzelnen Provinzen des römischen Reichs einen wesentlich zuverlässigen Maßstab zur Bestimmung der Stärke der christlichen Bewegung abgibt. Ausgenommen ist nur Ägypten; abgesehen von dieser Provinz, sind in der Zeit von Antoninus Pius bis Konstantin nicht bischöflich verfaßte Gemeinden im Orient und Occident ganz spärlich gewesen.²⁾ Nicht nur

der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe durch solche Spenden, die sie oft und auch entfernten Gemeinden gewährt hat, gewachsen ist, ist bekannt.

¹⁾ Die lehrreichen Untersuchungen von Lübeck, „Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients“ (Kirchengeschichtliche Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, V. Bd. 4. Heft, 1901), geben hier manche Fingerzeige.

²⁾ Vor der Mitte des 3. Jahrhunderts kenne ich überhaupt kein einziges Beispiel (außerhalb Ägyptens). Alles, was man aus älterer Zeit angeführt hat, beweist nur, daß es Christen auf dem Lande gegeben hat, oder daß Landbewohner hin und her in die Städte zum Gottesdienst kamen, also überhaupt keine heimische gottesdienstliche Stätte, somit auch keine Presbyter besaßen. Dazu kommt, daß die ursprüngliche und bis in das 3. Jahrhundert hinein nachweisbare Natur des presbyterialen Amtes eine Differenzierung in einzelne selbständige presbyteri gar nicht zuließ: der einzelne Presbyter ist nur als Mitglied eines Kollegiums das, was er ist (vgl. auch Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen S. 76 f. 200 ff.: das Recht der Presbyter, zu taufen, ist ursprünglich nur ein übertragenes gewesen. Hatch setzt den Beginn der Pfarreien auch erst in spätere Zeit). Ich vermute, daß die Organisation presbyterial verfaßter Dorfgemeinden erst begonnen hat, nachdem in den größeren Städten die Stadtgemeinde in diakonal-presbyteriale Bezirke eingeteilt worden war und der einzelne Presbyter relativ selbständig wurde. Diese Einteilung ist in Rom etwas älter als die Mitte des 3. Jahrhunderts und ursprünglich an die Regionen-Einteilung (nicht an die synagogale) angepaßt. Die Notwendigkeit, auf dem Lande — auch wo es keine Bischöfe gab — Kleriker zu installieren, ergab sich ferner im Orient überall da, wo ein Märtyrergrab oder überhaupt ein Kirchhof zu besorgen war (man vergleiche z. B. das Testament der 40 Märtyrer von Sebaste). Weiter wissen wir aus der Geschichte des Gregorius Thaumaturgus und aus anderen Quellen (Acta Theodoti Ancyr.), daß nach der Mitte des 3. Jahrhunderts der große Prozeß begonnen hat, heidnische heilige Stätten und Kulte auf dem Lande in christliche umzuweihen und für Reliquien Kapellen zu bauen. Auch in diesen Fällen war ein Presbyter oder mindestens ein Diakon nötig, um das Heiligtum zu versorgen. Endlich haben die großen Verfolgungen des Decius, des Valerian, des Diokletian und Maximinus Daza Tausende von Christen zur Flucht auf das Land genötigt; Maximinus Daza hat außerdem die Christen aus den Städten zu verdrängen versucht und Tausende zur Zwangsarbeit auf

Städtchen, sondern auch Dörfer besaßen Bischöfe. Cyprian hat etwas wesentlich Richtiges behauptet, wenn er (ep. 55. 24) an Antonian schreibt: „Iam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sunt episcopi“¹⁾; und was zur Zeit des Sozomenus (h. e. VII, 19) eine Singularität gewesen ist — daß in Scythien trotz vieler Städte nur ein Bischof regierte²⁾ —, das wäre auch schon 150 Jahre früher eine Singularität gewesen.

Erinnert sei zum Schlusse noch daran, daß sich diese ganze Untersuchung lediglich auf die Zeit von Pius bis Constantin bezieht, nicht aber auf die früheste Periode, in der sich der monarchische Gemeindeepiskopat selbst erst entwickelt hat. In dieser frühesten Periode — in einigen Provinzen bis zur Zeit Domitians und Trajans, in vielen anderen noch bedeutend länger — war die kollegiale Regierung der Einzelgemeinde durch Bischöfe und Diakonen (bez. durch ein Presbyterkollegium, Bischöfe und Diakonen) die Regel. Wie dieser Zustand in den anderen (den der monarchischen Regierung) übergegangen ist, stand hier nicht zur Frage. Die Vermutung aber, daß, wo sich im dritten Jahrhundert nicht-bischöflich verfaßte Gemeinden finden, diese als solche zu betrachten seien, welche die älteste Organisation festgehalten haben, ist nicht nur unbeweisbar, sondern auch unrichtig: denn diese nicht-bischöflich verfaßten Dorfgemeinden sind augenscheinlich junge Gemeinden, und sie sind nicht von einem Presbyter-Kollegium, sondern von einem oder zwei Presbytern geleitet worden; es sind „Landpfarreien“, deren exponierte „Presbyter“ mit den Mitgliedern des uralten Presbyter-Kollegiums nicht viel mehr als den Namen gemeinsam haben. Eine Ausnahme macht hier, wie ich nochmals erinnere, Ägypten, sofern große christliche Gemeinden in diesem Lande noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts kollegial geleitet worden sind. Hier steht nichts der

dem Lande (in den Bergwerken) verurteilt. Wir wissen — Dionysius Alexandrinus und Eusebius sagen es uns —, daß in diesen Fällen gottesdienstliche Gemeinden auf dem Lande entstanden sind, die natürlich keinen Bischof hatten, wenn nicht zufällig ein solcher vorhanden war. Man darf annehmen, daß alle diese Verhältnisse zusammen die Organisation presbyterialverfaßter Gemeinden bewirkt haben, die dann, von den Stadtbischöfen unterstützt, in eine siegreiche Konkurrenz mit dem alten Chorepiskopat getreten ist. Häufig aber wird auf dem Lande nicht die Gemeinde, sondern das Sacrum — solche christliche Sacra gab es auch schon vor den Umweihungen heidnischer, nämlich die Märtyrergräber und Kirchhöfe — das Frühere gewesen sein. Mit diesen Erwägungen trete ich in dem Streit, der zwischen Thomassin und Binterim geführt worden ist, auf Thomassins Seite: die „Landpfarrei“ hat sich erst seit etwa 250 langsam entwickelt.

¹⁾ Dabei bleibt vorbehalten, daß sich in einigen Provinzen die Tendenz zur selbständigen Gemeindebildung energischer geltend gemacht hat als in anderen. Indessen können wir dies nur vermuten, nicht streng beweisen. Die bischöflichen Gemeinden sind im 3. Jahrhundert in Nordafrika, Palästina, Syrien, Asien und Phrygien am zahlreichsten gewesen; aber es spricht viel dafür, daß auch die Christen in diesen Provinzen am zahlreichsten waren. Besondere Umstände, die zu einer schnellen Vermehrung selbständiger d. h. bischöflicher Gemeinden geführt haben, möchte ich nur für Nordafrika annehmen; aber welche sie waren, weiß man nicht.

²⁾ Wenn Sozomenus fortfährt: *ἐν ἄλλοις δὲ ἔθνεσιν ἐστὶν ὅπη καὶ ἐν πόλεσιν ἐπίσκοποι ἱεροῦνται, ὡς παρὰ Ἀραβίους καὶ Κυπρίους ἔγνωμεν καὶ παρὰ τοῖς ἐν Φρυγίᾳ Νανατιανοῖς καὶ Μοντανισταῖς*, so erkennt man, daß Dorfbischöfe zu seiner Zeit (um das Jahr 430) in den meisten Provinzen nicht mehr existiert haben. Daß sie früher häufiger waren, lehrt eben die Tatsache, daß sie sich noch bei den phrygischen Novatianern und Montanisten fanden; denn diese Sekten hielten altertümliche Einrichtungen fest.

Annahme entgegen, daß diese Gemeinden die älteste Verfassungsform zäh festgehalten haben. Scheinen doch in Ägypten neben den Presbytern bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts sogar noch „*διδάσκαλοι*“ an der Leitung der Gemeinden teilgenommen zu haben (Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 24).

Fünftes Kapitel.

Gegenwirkungen.

1.

Von der ersten systematischen Gegenwirkung gegen das Christentum und seine Verbreitung, der von Jerusalem aus in Scene gesetzten jüdischen Kontramission, ist bereits oben S. 40 f. gehandelt worden. Sie erlosch mit dem Untergang Jerusalems, doch, wie es scheint, erst zur Zeit Hadrians; aber in den bösen Vorwürfen gegen die Christen, welche die Juden aufgebracht hatten, wirkte sie noch lange im Reiche nach. Die Synagogen und einzelne Juden setzten den Kampf gegen das Christentum durch Anfeindungen und Aufhetzungen fort.¹⁾

Die Gegenwirkungen des römischen Staats, wie sie sich in den Verfolgungen darstellen, können im einzelnen hier nicht geschildert werden.²⁾ Nur gewisse Hauptpunkte sind hervorzuheben mit besonderer Beziehung auf die negative und positive Bedeutung, welche die Verfolgungen für die Mission gehabt haben.

Sobald sich das Christentum für das Auge des Gesetzes und der Polizei als eine von der jüdischen Religion unterschiedene

¹⁾ Man vgl. das Martyrium des Polykarp und das des Pionius. In dem Mart. Cononis sagt der Richter zu dem Angeklagten: *τί πλανᾷσθε, ἄνθρωπον θεὸν λέγοντες, καὶ τοῦτον βιοτανῇ; ὡς ἔμαθον παρὰ Ἰουδαίων ἀκριβῶς, καὶ τί τὸ γένος αὐτοῦ καὶ ὅσα ἐνεδείξατο τῷ ἔθνει αὐτῶν καὶ πὼς ἀπέθανεν στανρωθεὶς. προκομίσαντες γὰρ αὐτοῦ τὰ ὑπομνήματα [??] ἐπαγγέλλομαι μοι* (v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta p. 131). Celsus ließ in seiner Streitschrift einen Juden gegen die Christen auftreten. Das entsprach der Tatsache, daß die Heiden, wenn sie dem Christentum kritisch näher traten, zunächst von den Juden lernen mußten. — Daß es umgekehrt die Christen nicht an schärfster Verurteilung der Juden fehlen ließen, ist oben S. 46 ff. gezeigt worden. Der von Hippolyt (Philos. IX, 12) in Bezug auf den römischen Christen Kallist berichtete Fall ist gewiß singulär, aber doch symptomatisch. Um sich ein billiges Martyrium zu verschaffen, stellt sich Kallist am Sabbath an eine Synagoge und verhöhnt die Juden.

²⁾ S. Neumann, Der römische Staat und die allg. Kirche I, 1890; Mommsen, Der Religionsfrelve nach röm. Recht (Hist. Ztschr. Bd. 64 [N. F. Bd. 28] Heft 3 S. 389—429; Harnack, „Christenverfolgungen“ in der Protest. REncykl. III³).

Religion darstellte, war auch sein Charakter als *religio illicita* zweifellos. Es bedurfte keines ausdrücklichen Gesetzes, um ihn zu konstatieren; das „*non licet*“ ist vielmehr die Voraussetzung aller speziellen kaiserlichen Reskripte. Nach der wahrscheinlich von den Juden (s. S. 41) angezettelten ¹⁾ neronischen Verfolgung, die sich auf Rom beschränkte und weitere Folgen nicht gehabt hat, hat Trajan entschieden, daß die Statthalter nach ihrem Ermessen mit der Coercition gegebenen Falls einschreiten ²⁾, nicht aber die Christen aufsuchen sollen. Hingerichtet wurden sie, wenn sie, die sämtlich des Majestätsverbrechens bez. des Sacrilegiums verdächtig waren, bei der Weigerung, vor den Götterbildern und dem Kaiserbilde zu opfern, verharren und sich somit jener Verbrechen offenkundig schuldig machten. Beim Kaiserkultus, und eigentlich nur hier, stießen Staat und Kirche aufeinander. ³⁾ Die Behauptung der christlichen Apologeten, das „*nomen ipsum*“ werde mit dem Tode bestraft, ist im Grunde nicht richtig oder nur mit Zufügung des auf Erfahrung beruhenden Satzes, daß kein wirklicher Anhänger dieser Sekte jemals opfert. ⁴⁾

Die Reskripte der Kaiser, von denen wir wissen, hatten bis zu den letzten Jahren M. Aurels den Zweck, nicht die Christen zu schützen, sondern die Rechtspflege und Polizei gegen Eingriffe des den Christen feindlichen Pöbels und gegen Übergriffe der Landtage, die durch Christenprozesse ihre Loyalität auf billige Art beweisen wollten, sicher zu stellen. Anonyme Anklageschriften hatte schon Trajan verboten; die Versuche des asiatischen Landtags, durch Massenpetitionen die Statthalter zum Einschreiten gegen die Christen zu bewegen, hat Hadrian zurückgewiesen; Pius hat in mehreren Reskripten alle „Neuerungen“ im Verfahren untersagt: es sollte bei dem „*quaerendi non sunt*“ und der Straflosigkeit verleugnender Christen verbleiben. Die Accusation Privater im Strafprozeß ist in dieser Zeit überhaupt und so auch in Majestätsprozessen immer mehr eingeschränkt worden (auch die öffentliche Meinung wurde ihr in steigendem Maße ungünstig) ⁵⁾ und das kam den Christen zu gut; denn die meisten Statthalter

¹⁾ Ohne diese Hypothese ist die Verfolgung n. E. schwer begreiflich.

²⁾ Trajan billigt das Verfahren des Plinius, angeklagte Christen, die bei der Verweigerung der Opfer verharren, hinrichten zu lassen, fügt aber hinzu: „*in universum aliquid quod quasi certam formam habeat constitui non potest.*“

³⁾ Tertull., Apol. 10: „*Sacrilegii et maiestatis rei convenimur. summa haec causa, immo tota est.*“

⁴⁾ Plinius (ep. 96, 5): „*quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt re vera Christiani.*“

⁵⁾ Tertullian sagt freilich (Apolog. 2): „*In reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est*“, aber dabei handelt es sich um deklarierte Verbrecher, nicht um Verdächtige.

sahen sich nicht veranlaßt, von sich aus einzugreifen, sondern sie ließen die Christen, von ihrer faktischen Ungefährlichkeit überzeugt, gewähren. Je höher eine Persönlichkeit im öffentlichen Leben stand, um so größer war natürlich die Gefahr für sie, als Christ in Konflikt mit der Staatsordnung zu kommen. Nur auf der tiefsten Stufe der Gesellschaft war die Gefahr etwa gleich groß; denn das Leben dieser Leute galt überhaupt nicht viel. Christen aus dem mittleren Bürgerstand blieben im ganzen unbehelligt, sofern es nicht einer Intrigue gelang, sie vor den Richter zu zerren. Märtyrer aus dieser großen Schicht hat es bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts nur in ganz geringer Anzahl gegeben. Exponiert waren die Soldaten, sobald sie öffentlich von ihrem Christentum Gebrauch machten.

Diese Haltung des Staats — von der dezidierten Christenfeindlichkeit einiger weniger Prokonsuln und von der strengeren Aufsicht der Stadtpräfekten abgesehen — hat bis zur Zeit des Decius, also bis zum Jahre 249, gedauert. Indessen haben in diesem langen Zeitraum dreimal Versuche zu Verschärfungen stattgefunden. Nur von Versuchen kann man sprechen; denn alle drei haben verhältnismäßig schnell ihre Kraft verloren. Der Kaiser Markus hat den Statthaltern schärfere Überwachung der religiösen Umtriebe, und damit auch der christlichen, zur Pflicht gemacht: die Resultate dieses Reskripts sehen wir in den Verfolgungen der Jahre 176 bis 180; aber unter Commodus schloß die Verordnung ein. Septimius Severus hat im Jahre 202 den Übertritt zum Christentum verboten und damit natürlich auch eine strengere Überwachung der Christen überhaupt angeordnet: die Neophyten- und Katechumenen-Verfolgungen des Jahres 202/3 beweisen, daß das Reskript nicht vergeblich war, aber sehr bald erlahmte es. Maximinus Thrax gebot, die Kleriker hinzurichten — das setzt die obligatorische Aufspürung voraus, bedeutet also eine grundsätzliche Neuerung —, allein das Gesetz ist außerhalb Roms wahrscheinlich nur in wenigen Provinzen befolgt worden; wir wissen nicht, was seiner Durchführung im Wege gestanden hat. Die Kleriker scheinen übrigens bis zur Zeit des Maximinus Thrax nicht sehr viel exponierter gewesen zu sein als die Laien, und das Edikt des Maximinus hat nicht viele getroffen. Es war aber bedeutungsvoll, weil es offenbar machte, daß der Staat sich nun der maßgebenden Stellung des christlichen Klerus bewußt geworden ist.

Während die Verschärfungsversuche von kurzer Dauer waren, hat die relative Christenfreundlichkeit des Commodus, Alexander Severus und Philippus Arabs die Lage der Christen jahrzehntelang noch verbessert, zumal da seit dem Anfang des 3. Jahr-

hundreds der Fanatismus des Pöbels und die Abneigung der Gesellschaft gegen sie langsam abnahm.

Äußerlich betrachtet waren also die Verfolgungen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts nicht so schlimm, wie sie landläufig vorgestellt werden, und Origenes bemerkt ausdrücklich, daß die Zahl der Märtyrer klein sei und leicht zu zählen. Ein Blick auf Karthago und Nordafrika (nach den Schriften Tertullians) bestätigt das. Vor dem Jahre 180 hat es dort überhaupt keine Märtyrer gegeben, und bis zur Zeit des Todes Tertullians schwerlich mehr als ein paar Dutzend (Numidien und Mauretanien einbegriffen) — es sind stets nur Exempel statuiert worden. Dennoch würde man sehr irren, wenn man sich die Lage für die Christen ganz erträglich vorstellte. Gewiß, sie haben sich faktisch im Reiche einbürgern können, allein über jedem Christen schwebte das Damoklesschwert, und jeder Christ stand gegebenenfalls unter der schweren Versuchung zu verleugnen, denn die Verleugnung machte ihn frei. Die christlichen Apologeten haben sich über dieses viel mehr beschwert als über jenes, und mit Recht. Die Staatsprämie, die auf die Verleugnung gesetzt war, dokumentierte in ihren Augen, daß die Rechtspflege unter dem Einfluß der Dämonen stehe.

Man darf also, trotz der kleinen Anzahl der Martyrien, den Mut nicht unterschätzen, der dazu gehörte, Christ zu werden und als Christ zu leben; man muß vor allem aber die Überzeugungstreue der Märtyrer feiern, die ein Wort oder eine Handlung des Moments straflos machen konnte und die den Tod der Strafflosigkeit vorzogen.

Für die Propaganda der christlichen Religion bildete ihre Unerlaubtheit unstreitig ein starkes Hemmnis; ob es aufgewogen wurde durch den Reiz des Verbotenen und durch das heroische Verhalten der Märtyrer, ist schwer zu sagen. Die Christen selbst sprechen von jenem Hemmnis der Propaganda nicht viel, um so mehr von dem Zuwachs, den sie durch die Martyrien fort und fort erhalten. In der Tat lehrt die Geschichte überall, daß die *religio pressa* stets zunimmt und wächst, daß also die Verfolgung ein gutes Mittel der Verbreitung ist.

Moralisch war freilich der Zustand, stets unter dem Schwerte zu stehen, während es doch selten herniederfiel, eine schwere Gefahr. Die Christen konnten sich dauernd als die verfolgte Herde fühlen und waren es doch in der Regel nicht; sie konnten sich in Gedanken alle die Tugenden des Heroismus zubilligen und wurden doch selten auf die Probe gestellt; sie konnten sich als die hoch über die Welt Erhabenen vorstellen und schmiegt sich

ihr doch faktisch immer mehr an. Die christliche Litteratur zeigt, daß dieser ungesunde Zustand ungünstige Folgen gehabt hat.¹⁾

Er steigerte sich noch in den Jahren 259 bis 303. Von der Zeit der Alleinherrschaft des Gallienus an, der den Christen sogar ihre Grundstücke und Kirchen, die von Valerian eingezogen waren, zurückgab, bis zum 19. Jahr Diokletians haben die Christen einen Frieden genossen, der einer Toleranzerklärung fast gleichkam.²⁾ Aurelians Versuch blieb in den Anfängen stecken; im übrigen hat niemand verfolgt: die Kaiser und die Statthalter, sodann der Reformator Diokletian hatten für andere Dinge zu sorgen. Die große Ausbreitung der Religion fällt in diese Zeit. Längst besaßen die Christen (wohl unter dem Namen von Strohmännern) auch Gebäude und Grundstücke; jetzt konnten sie ungescheut damit an die Öffentlichkeit treten³⁾, als wären sie eine anerkannte Korporation.⁴⁾

Aber zwischen den Jahren 249 und 258 liegen die beiden prinzipiellen und schweren Verfolgungen des Decius und Valerian, und im Februar 303 begann die letzte und heftigste Verfolgung. Jene beiden haben nur je ein Jahr gedauert, aber das genügte, um schreckliche Verwüstungen anzurichten. Viel, sehr viel größer als die Zahl der Märtyrer war die Zahl der Gefallenen. Decius' Reskript war brutal und eines Staatsmanns nicht würdig. Mit einem Schlage sollten alle Christen, Weiber und Kinder eingeschlossen, zur alten Religion zurückkehren oder ihr Leben ein-

¹⁾ Dabei sind die heimlichen Abmachungen mit den lokalen Behörden, sowie die Durchstechereien und Bestechungen noch nicht in Anschlag gebracht. Nach Tertullians Schrift *de fuga* kam es in Afrika häufig vor, daß die christlichen Gemeinden der Ortskasse d. h. wohl den Beamten etwas zahlten und sich dafür zusichern ließen, daß ihre Mitglieder unbehelligt blieben. Die Behörden selbst rieten öfters dazu; s. Tertull., *Apol.* 27: „*Datis consilium, quo vobis abutamur*“; ad Scapul. 4: „*Cincius Severus [proconsul] Thysdri ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani, ut dimitti possent*.“

²⁾ Aus den Resten der Streitschrift des Porphyrius und aus den Werken dieses Gegners überhaupt sieht man, daß die Christen damals in der Gesellschaft wie eine anerkannte Partei angesehen wurden, die Gewalt nicht mehr zu fürchten hatte.

³⁾ Unter welchem Titel, wissen wir nicht.

⁴⁾ S. den Heiden bei Macarius Magnes IV, 21 (Porphyrius): *οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν νῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ κυρίου δηλοῦντι πανταχόθεν ἀκούοντος*. Vorher schon Cäcilius bei Minuc. c. 9: „*Per universum orbem sacra ista taeterrima impiae coitionis adollescunt*.“ Mir ist nicht zweifelhaft, daß Minucius in das 3. Jahrhundert gehört, und zwar nicht in den ersten Anfang. — Das Epitheton „*Χριστιανός*“ findet sich m. W. zum ersten Mal im Jahre 279 ganz offen auf einem Grabstein in Kleinasien gesetzt (s. Cumont, *Les Inscr. chrét. de l'Asie mineure* p. 11).

büßen. Staatsmännisch waren die Reskripte Valerians: sie betrafen nur die Kleriker, die höheren Stände und die Caesariani; den übrigen geschah nichts, wenn sie die Gottesdienste mieden; Grundstücke und Kirchen wurden eingezogen.¹⁾ Die tragischen Ausgänge beider Kaiser — *mortes persecutorum!* — setzten ihren Verfolgungen ein Ziel. Beide hatten es auf Ausrottung der Kirche abgesehen, der eine auf kürzestem Wege, der andere durch indirekte Mittel.²⁾ Die Restauration der Kirche vollzog sich in beiden Fällen rasch und glatt, und der nun aufgestellte Grundsatz, auch Gefallene können wieder aufgenommen werden, füllte die großen Lücken schnell wieder.

Die letzte Verfolgung, die sog. diokletianische, war die schwerste und längste. Am heftigsten und längsten wütete sie im Osten und Südosten im Gebiet des Maximinus Daza, gleich heftig, aber nicht so lang im Gebiet des Galerius; weniger stark, aber immer noch sehr empfindlich im Reichsteil des Maximianus und seiner Nachfolger, schwach im Westen. Die Verfolgung setzte mit Reskripten ein, die den staatsmännischen des Valerian nachgebildet waren, ja sie an Klugheit noch übertrafen, aber sie ging bald in eine Form über, die sich mit der von Decius vorgeschriebenen deckte, sie aber an Grausamkeit im Orient noch überbot. Positive Gegenmaßregeln hat nur Daza versucht: er hat Pilatusakten erdichtet und überall (vor allem in den Schulen) verbreiten lassen³⁾, die das Bild Christi verzerren sollten; er hat auf Grund erpreßter Geständnisse die alten abscheulichen Vorwürfe gegen die Christen erneuert und in allen Städten durch die Behörden bekannt gemacht (Euseb., h. e. I, 9; IX, 5. 7); er hat eine Widerlegungsschrift gegen die Christen von einem hohen Staatsbeamten abfassen lassen⁴⁾; er hat die Städte aufgefordert, ihm Petitionen gegen die Christen einzureichen⁵⁾, und er hat — das war das Wichtigste

¹⁾ Die private Religion ist vom Staate niemals bekämpft worden; bekämpft hat er die Verweigerung, die Kultzeremonien zu vollziehen (s. die prägnante Fassung in den *Acta Cypriani* 1: „*sacratissimi imperatores praeceperunt, eos qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere*“). Systematisch haben dann Valerian und Diokletian auch die christlichen Gottesdienste zu unterdrücken versucht.

²⁾ Sie hatten augenscheinlich erkannt, daß das bisher innegehaltene Verfahren sinnlos war und der Kirche nichts schadete. Richtig urteilten sie, daß, wenn man die Christen nicht gewähren lassen wolle, man sie ausrotten müsse: „*quaerendi et puniendi sunt*“.

³⁾ „Auch die Schullehrer sollten sie ihren Kindern anstatt der gewöhnlichen Schulfächer eifrigst vortragen und auswendig lernen lassen.“ „Die Kinder in den Schulen führten täglich den Namen Jesus und Pilatus, sowie die zum Hohne gegen uns erdichteten Pilatusakten im Munde.“

⁴⁾ Hinter Hierokles steckt wahrscheinlich der Kaiser selbst.

⁵⁾ Die Städte apportierten diesen Befehl, s. die Inschrift von Aryeanda und Euseb., h. e. IX, 7.

— eine Restauration und Neuordnung aller Kulte — natürlich unter dem Prinzipat des Kaiserkults und in Anlehnung an die neue Provinzialeinteilung — versucht, um sie dem Christentum gegenüber stärker und anziehender zu machen¹⁾: „er befahl, in allen Städten Tempel zu erbauen und die durch die Länge der Zeit verfallenen mit allem Fleiß wiederherzustellen; auch bestellte er Götzenpriester in allen Orten und Städten und setzte über sie in jeder Provinz einen Oberpriester, der sich in jeglichem öffentlichen Dienst in hervorragender Weise ausgezeichnet haben mußte; diesem gab er eine militärische Ehrenwache bei“ (Euseb., h. e. VIII, 14).²⁾

Die Verfolgung — der Umfang des Abfalls, der zunächst eintrat, ist uns nicht bekannt; er muß aber sehr groß gewesen sein — endigte mit dem Siege Konstantins über Maxentius, dem Siege Konstantins und Licinius, über Daza und endlich mit dem Siege Konstantins über Licinius.³⁾ Überall hatten sich die Gemeinden in den letzten Jahren der Verfolgung von dem ersten furchtbaren Schrecken erholt und innerlich und äußerlich gekräftigt. Konstantin fand keine niedergeworfene und verzagte Kirche, als er ihr seinen kaiserlichen Arm bot, sondern eine feste Kirche, deren Priesterstand sich in der Verfolgung geläutert hatte. Er hat sie nicht aus dem Staube erheben müssen — wäre das notwendig gewesen, so hätte der Politiker schwerlich einen Finger gerührt: aus vielen Wunden blutend, aber ungebeugt und stark

¹⁾ In allen diesen Maßnahmen hat ihn Julian einfach kopiert. Die Seele dieser Gegenbewegung ist Theoteknos gewesen (Euseb., h. e. IX, 2 ff.); dem barbarischen, den niedrigsten Ausschweifungen ergebenden Kaiser kann man sie nicht zutrauen.

²⁾ Vgl. Euseb. IX, 4: „In allen Städten wurden nun Götzenpriester und außerdem von Maximinus selbst Oberpriester aufgestellt. Hierzu nahm er solche Männer, die infolge ihrer ausgezeichneten Verwaltung aller Ämter im Staate hohes Ansehen besaßen. Sie ließen sich auch die Besorgung des Dienstes ihrer Gottheiten aufs eifrigste angelegen sein.“ — Das kirchliche Synodalinstitut mit seinem Metropolitentum hatte sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts als Nachbildung der Provinziallandtage bez. in Analogie zu denselben gebildet. Es hatte sich aber so viel kräftiger ausgestaltet, daß nun, nach hundert Jahren, der Staat dieses Synodalinstitut mit seinem fest zentralisierten und sittlich hervorragenden Priestertum zu kopieren versuchte.

³⁾ In der Not, sich Konstantin gegenüber zu halten, ist Licinius zuletzt noch zum Christenverfolger geworden (s. den Schluß der Kirchengesch. und lib. I fin., II init. der Vita Constant. des Euseb.). Unter seinen Gesetzen gegen die Christen ist das in Bezug auf die Ordnung in den Gefängnissen, welches wir oben S. 119 f. besprochen haben (h. e. X, 8), bemerkenswert, sodann die Reskripte gegen den Verkehr der Bischöfe untereinander, gegen die Abhaltung von Synoden, gegen den gemeinsamen Besuch der Gottesdienste durch Männer und Frauen und gegen den Unterricht der letzteren durch Bischöfe (Vita Const. I, 51, 53).

kam sie ihm entgegen. Alle Gegenwirkungen des Staats hatten sich als machtlos erwiesen; sie waren freilich im Anfange des 4. Jahrhunderts nicht mehr wie im zweiten von der öffentlichen Meinung unterstützt. Damals hatte der Staat diese in ihrem Fanatismus gegen die Christen niederhalten müssen; jetzt sah er nicht Viele mehr, die seine harten Maßregeln billigten. Daher hat Galerius selbst noch auf dem Totenbett die Verfolgungsgesetze zurücknehmen müssen. Sein nicht wohlwollend stilisiertes Reskript (Euseb., VIII, 17) hat Konstantin durch das große und wohlwollende Toleranzedikt (Euseb., X, 5; Lactant., de mort. 48) ersetzt.

2.

Wie die Christen im 2. Jahrhundert von der griechisch-römischen Gesellschaft und vom Volke beurteilt worden sind, haben wir oben (Kap. 4 und 6. des 2. Buchs) an einigen Beispielen gesehen.¹⁾ Freundlichere Stimmen waren selten. Man hörte wohl auch solche Urteile: „Gajus Sejus ist ein trefflicher Mann, nur daß er ein Christ ist“, oder: „Ich wundere mich, daß Lucius Titius — doch ein weiser Mann — plötzlich Christ geworden ist“ (Tert., Apol. 3), oder: „N. N. denkt über die Dinge und über Gott wie wir; aber er schiebt die hellenischen Gedanken fremden Fabeln unter“ (Euseb., VI, 19). Der Vorwurf unbegreiflicher Leichtgläubigkeit und totaler Urteilslosigkeit war noch der geringste, sowie der andere, die christliche Lehre und Ethik sei mit ihren Absurditäten und Ansprüchen eines freien, gebildeten Mannes unwürdig (so namentlich Porphyrius). Die Masse der Gebildeten und Ungebildeten war im 2. Jahrhundert noch feindseliger. Im Vordergrund standen die zwei bösen Vorwürfe (ödiopodeische Laster und thyesteische Mahlzeiten), sowie der Vorwurf der fremden ausländischen Sitten und weiter des Hochverrats. Daneben schwirrten zahlreiche andere Anklagen: daß sie einen Götzen mit einem Eselskopf, das Kreuz, die Sonne, die Genitalien ihrer Priester anbeten, erzählte man sich (Tertull., Apol. 16 und die Parallelen bei Minucius).²⁾ Daß sie Zauberer seien, Wind und Wetter machten, Pest und Hungersnot herbeiführten, die Opfer beeinflussten, glaubte man zu wissen.³⁾

¹⁾ Eine vollständige Zusammenfassung s. in meiner Gesch. der altchristl. Litt. I S. 865 ff.

²⁾ Der Ursprung dieser Verleumdungen ist leicht ersichtlich. Der Eselskopf stammt, wie schon Tertullian wußte, aus Tacitus' Historien und bezog sich ursprünglich auf die Juden; Sonnenanbeter — weil sie sich beim Gebet nach Osten wandten. Der letzte Vorwurf stammt wohl aus den Gebärden bei der Exhomologese.

³⁾ Öfters werden auch die leeren und schreckhaften Einbildungen betont, welche die Christen verbreiten; Minuc. c. 5.

Gegenschriften gegen die Christen waren im 2. und auch im 3. Jahrhundert selten; an Streitunterredungen mag es nicht gefehlt haben. Der Philosoph Crescens, ein Cyniker, griff den Justin öffentlich an, scheint aber nur die Volksvorwürfe wiederholt zu haben. Frontos Angriff hat sich fast ausschließlich auf demselben Niveau bewegt, wenn es richtig ist, daß der Heide Cäcilius bei Minucius Felix von ihm seine Argumente geborgt hat. Lucian hat mit der Christenfrage nur gespielt, ein unbekümmerter, aber scharfblickender Journalist. Mit grimmer Verachtung hat der Redner Aristides über die Christen geschrieben.¹⁾ Hierokles' Schrift, die untergegangen ist, war nach dem Zeugnis des Eusebius sehr unbedeutend. Es bleiben nur Celsus und Porphyrius, also nur zwei Streiter²⁾, aber sie ersetzen eine ganze Armee.

¹⁾ Orat. 46. Aristides verteidigt „die griechische Nationalität gegen den christlich-philosophischen Kosmopolitismus“. Die Christen — ein Mann wie Tatian muß ihn gereizt haben — sind ihm Verächter des griechischen Wesens (s. Bernays, Ges. Abhandl. II S. 364). Neumann (Der röm. Staat und die allg. Kirche S. 36) gibt den Angriff des Aristides also wieder: „Leute, die einfach gar nichts wert sind, wagen es, einen Demosthenes zu lästern, während man in jedem ihrer Worte mindestens einen Solöcismus findet. Selbst verächtlich, verachten sie andere, rühmen sich der Tugend und üben sie nicht, predigen Enthaltsamkeit und sind lüstern. Berauben nennen sie Gemeinschaft üben, Mißgunst heißt bei ihnen Philosophie, und die Armut Verachtung der Güter. Dabei erniedrigen sie sich in ihrer Habsucht. Unverschämtheit heißen sie Freiheit, feindseliges Gerede Freimut, das Empfangen von Gaben Humanität. Wie die gottlosen Leute in Palästina vereinigen sie Kriecherei und Dreistigkeit. Sie haben sich in bestimmter Richtung von den Hellenen oder vielmehr von allem Guten losgesagt. Unfähig, zu irgend einem nützlichen Zweck mitzuwirken, verstehen sie es meisterlich, ein Haus zu unterwühlen und die Hausgenossen auseinander zu bringen. Kein Wort, kein Gedanke, keine Tat von ihnen hat Frucht getragen. Sie nehmen nicht teil an der Veranstaltung von Festen, und sie ehren die Götter nicht. Sie sitzen nicht im Rate der Städte, sie trösten nicht die Traurigen, versöhnen nicht die Streitenden, sie fördern weder die Jugend noch jemand anders, sie achten nicht auf die Form der Rede; aber sie verkriechen sich in den Winkel und reden unklug. Sie wagen sich schon an die Besten unter den Hellenen und sie nennen sich — Philosophen, als ob eine Änderung des Namens für sich allein etwas bedeutete und einen Thersites zu einem Hyacinthus oder Narcissus machen könnte.“

²⁾ Lactantius will wissen (Inst. V, 4), daß z. Z. Diokletians „plurimi et multi“ lateinisch und griechisch gegen die Christen geschrieben haben: aber er führt selbst außer Hierokles nur einen Anonymus an. In einigen Fällen hat ein einzelner, den Christen feindlich gesinnter Litterat eine lokale Verfolgung heraufbeschworen. Das ist z. B. in Bezug auf den Cyniker Crescens in Rom wahrscheinlich. In Alexandrien brach schon vor dem Edikt des Decius eine Verfolgung aus. Dionysius Alex. schreibt (bei Euseb., h. e. VI, 41, 1): *ὅτι ἀπὸ τοῦ βασιλικοῦ προστάγματος ὁ διωγμὸς παρ' ἡμῖν ἤρξατο, ἀλλὰ γὰρ ὅλον ἐνιαυτὸν προὔλαβε, καὶ φθάσας ὁ κακῶν τῇ πόλει ταύτῃ μάντις καὶ ποιητὴς, ὅστις ἐκείνος ἦν, ἐκίνησε καὶ παρώρυψε κατ' ἡμῶν τὰ πλήθη τῶν ἐθνῶν, εἰς τὴν ἐπιχώριον αὐτοῦς δεισιδαιμονίαν ἀναρριπύσας.*

Beide sind sich ähnlich in dem Ernst, mit welchem sie die Aufgabe angefaßt, und in dem Fleiße, den sie aufgewendet haben, ähnlich auch in den hohen Anlagen und in der schriftstellerischen Kunst. In Ansehung der Religion aber sind sie sehr verschieden: Celsus' letztes Interesse ist der römische Staat; er ist ein religiöser Mann, weil der Staat die Religion braucht und weil ein gebildeter Mann auch für die Religion eintritt. Seine eigene Weltanschauung ist schwer festzustellen; sie schillert in vielen Farben, aber nicht in denen Ciceros oder Senecas; er ist vor allem Agnostiker¹⁾, und darum schätzt er das relative Recht des Idealismus ohne stoische Versteifung und auch das relative Recht jeder nationalen Religion, ja selbst des Mythos. Porphyrius ist ein strenger Denker, ein eminenter Kritiker und nicht nur platonischer Religionsphilosoph, sondern eine im tiefsten religiöse Natur, für die alles Denken der Gotteserkenntnis zustrebt und in ihr seinen Abschluß findet.

Celsus hat an der christlichen Religion — das ist der erste Eindruck — nichts Gutes gelassen; er gibt den Standpunkt der Gegner im 2. Jahrhundert wieder; doch gerecht und vornehm genug ist er, um nicht die abscheulichen Vorwürfe zu wiederholen. Das Christentum, dieser Bastard der inferiorsten nationalen Religion, der jüdischen²⁾, ist von seinem Ursprung her bis jetzt eine absurde, jämmerliche Tragödie. Celsus kennt die Unterschiede innerhalb der Christen sehr wohl und kennt die Entwicklungsstadien der Geschichte dieser Religion — er braucht sie geschickt, um die Eindrücke der Haltlosigkeit zu vermehren; er spielt die Sekten gegen die große Kirche aus, die frühere Zeit gegen die spätere, Christus gegen die Apostel, die Bibelrezensionen gegen die Glaubwürdigkeit der Texte —, aber schon von Anfang war eigentlich alles so schlimm wie es jetzt ist. Auch Christus selbst wird nicht verschont; das Gute, was sich in seinen Reden findet, ist von den Philosophen geborgt; das Übrige, das, was ihm eigentümlich ist, ist Irrtum und Betrug, nichtswürdiger Mythos. Die Apostel, betrogene Betrüger, haben das noch gesteigert; auf dem Zeugnis

¹⁾ Etwa dieselbe Haltung nimmt auch der Heide Cäcilius bei Minucius Felix c. 5f. ein — ein Skeptiker, der die Religion gelten läßt, aber gegen eine allgemeine Vorsehung starke Zweifel hegt. „Bei dieser Unsicherheit der Dinge ist es das Beste und Würdigste, die Lehre der Vorfahren aufzunehmen, die überlieferten religiösen Bräuche zu ehren, die Götter, die man von den Eltern her vor allem fürchten und nicht zuerst erkennen gelernt hat, in Demut anzubeten.“ Kap. 7 lautet dann sehr fromm.

²⁾ Das Judeum aber läßt Celsus, weil es nationale Religion ist, ebenso gelten wie später Porphyrius und Julian. Jener sagt bei Gelegenheit eines Apollo-Orakels gegen die Christen: „In his quidem inremediabile sententiae Christianorum manifestavit Apollo, quoniam Judaei suscipiunt deum magis quam isti“ (bei Augustin, de civit. dei XIX, 23).

eines verrückten Weibes beruht der Glaube an die Auferstehung. Dann ist der Unsinn bis heute immer mehr gewachsen; er hat sich gespalten, sich selbst prostituiert und geschändet, aber hat sich behauptet — die einmal hingeworfene Behauptung, er würde demnächst ganz ausgerottet sein, wird im Buche selbst wieder zurückgenommen. Das Christentum ist anthropomorphistischer Mythos der schlimmsten Sorte, der christliche Vorsehungsglaube eine Unverschämtheit gegenüber der Gottheit — ein Chor von Fröschen sitzt im Sumpfe und quakt: „Um unsretwillen ist die Welt geschaffen.“

Aber andererseits — nicht nur bringt die Kritik im einzelnen beherzigenswerte Wahrheiten, sondern wo der Kritiker sich auf die Religion besinnt, da zieht sich eine Unterströmung durch sein Buch, die zu der grimmigen Verurteilung gar nicht paßt. Celsus schließt die Augen und scheint nicht sehen zu wollen, daß das Christentum eine vernünftige Behandlung zuläßt und auch schon gefunden hat; aber er kann doch um diese Tatsache nicht herumkommen; für den tiefer Blickenden will er sie, wenn nicht alles trügt, gar nicht verdecken. Sein Agnostizismus leitet ihn, wenn denn doch Religion sein soll und muß, zu einer Konzession an, die von dem christlichen Gottesbegriff nicht weit entfernt ist; die Ethik Jesu kann er zu einem großen Teile nicht mißbilligen — der Vorwurf des Diebstahls ist aus der Verlegenheit geboren —, und wenn die Christen behaupten, der Logos sei der Sohn Gottes, so muß er sein Einverständnis mit diesem Satz aussprechen. Endlich, die ganze Schrift läuft in einem warmen, aus der Sorge um das Vaterland stammenden Appell an die Christen aus, sich der allgemeinen Ordnung nicht zu entziehen, sondern zu helfen, daß der Kaiser das Reich mit seinen idealen Gütern in Kraft erhalten könne. Es gilt der Rettung von Gesetz und Frömmigkeit gegen die äußeren und inneren Feinde! Deutlich genug ist zwischen den Zeilen zu lesen: maßt euch keine besondere Stellung an, stellt euch nicht neben das Reich, dann wollen wir euch und eure Religion ertragen. Celsus' „Wahres Wort“ ist im letzten Grunde eine politische Schrift und ein kaum versteckter Friedensvorschlag.¹⁾

Hundert Jahre später, als Porphyrius gegen die Christen schrieb, hatte sich Vieles geändert. Das Christentum war eine Macht geworden und hatte sich hellenisch ausgestaltet, aber freilich, „die fremden Mythen“ hatte es behalten, und bewahrt hatte es, wenigstens bei den meisten, seine scharfe Trennung von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Natur, seine Lehre von der Mensch-

¹⁾ Auch Cäcilien ist letztlich Politiker und Patriot, indem er die alte Religion verteidigt: „Rom hat dadurch die Welt gewonnen“ (Minuc. c. 6).

werdung Gottes und seine paradoxe Behauptung des Weltuntergangs und der Auferstehung. Hier setzte der große Philosoph des Zeitalters, Porphyrius, der Schüler Plotins und Longins, ein. Jahrelang hatte er in Rom mit Kirchenlehrern und Gnostikern eifrig gestritten, mit dem vollen Bewußtsein, daß es sich um die Sache der Gottheit und des Höchsten, was der Menschheit geschenkt ist, der vernünftigen religiösen Wahrheit handle. Politische Ideale kennt er nicht; das Reich begeisterte wenige mehr; der Restaurator war noch nicht gekommen, und die Religionsphilosophie lebte in einem Staat, den sie erst bauen wollte. Porphyrius zog sich nach Sizilien zurück. Dort hat er seine 15 Bücher „Gegen die Christen“ geschrieben. Das von vier hervorragenden Kirchenlehrern „widerlegte“ Werk¹⁾ ist infolge des Sieges der Kirche und auf Befehl des Kaisers mitsamt seinen Gegenschriften untergegangen; nur Fragmente sind uns erhalten, die meisten und wichtigsten bei Macarius Magnes; denn daß der heidnische Philosoph in dessen „Apocriticus“ Porphyrius ist, ist mir nicht zweifelhaft.²⁾

Das Werk ist vielleicht die reichste und gründlichste Schrift, die jemals gegen das Christentum geschrieben worden ist; sie hat ihrem Verfasser die Titel „*πάντων δυσμενέστατος καὶ πολεμώτατος*“, „hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister“ u. s. w. eingetragen.³⁾ Aber man sagt, obgleich wir nur auf Grund von Fragmenten urteilen können, nicht zu viel, wenn man behauptet: Dort, wohin Porphyrius den Streit zwischen religionsphilosophischer Wissenschaft und Christentum versetzt hat, liegt er noch heute; auch heute noch ist Porphyrius nicht widerlegt, und er ist überhaupt nur zu widerlegen, wenn man ihm zunächst Recht gibt und demgemäß das Christentum auf seinen Kern zurückführt. In dem meisten, was er behauptet, hat er Recht, und in seiner Kritik an dem, was sich als christliche Lehre darstellte, hat er gewiß soviel Recht wie Unrecht; aber Unrecht hat er in dem Übrigen, was er ablehnt.

Sein Werk ist deshalb ein so tüchtiges geworden, weil es auf gründlichsten Bibelstudien beruhte und weil es vom Standpunkt der Religion entworfen war. Es kam dazu, daß der Verfasser nicht imponieren, nicht überreden oder überrumpeln wollte, sondern

1) Von Methodius, Eusebius, Apollinarius und Philostorgius.

2) Offen zu lassen ist höchstens, daß ein Plagiat an Porphyrius begangen ist.

3) Doch Augustin hat ihn „philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus“ genannt (De civitate dei XIX, 22). Man vgl. damit die Prädikate, welche Hieronymus spendet: „stultus, impius, blasphemus, vesanus, impudens, sycophantes, calumniator ecclesiae, rabidus adversus Christum canis“.

ernsthaft und pünktlich widerlegen. Mit saurem Schweiß hat er gearbeitet, ein Idealist, der überzeugt ist, daß, was widerlegt ist, auch untergehen wird. Demgemäß hat er sich auf die für ihn entscheidenden Punkte beschränkt; es sind folgende vier: Zunächst, er wollte die christlichen Mythen zerstören, d. h. nachweisen, daß sie, sofern sie aus den beiden Testamenten geschöpft sind, geschichtlich unhaltbar sind; denn diese Quellen sind trübe und voll von Widersprüchen. Weder verwarf er die Bibel in Pausch und Bogen als Lügenbuch — im Gegenteil, vieles in ihr schätzte er als wahr und göttlich —, noch identifizierte er den Christus der Evangelien mit dem geschichtlichen Christus.¹⁾ Für diesen hatte er vielmehr eine bis an das Religiöse heranreichende Hochschätzung; aber mit unerbittlicher Kritik wies er nach, daß hundert Züge in den Evangelien, wenn man sie als historische gelten lasse, unmöglich echt sein können und daß sie das Bild Christi verzerren und fälschen. Ebenso verfuhr er mit dem großen Stoff, den die Kirche als „Weissagung auf Christus“ aus dem Alten Testamente zusammengetragen hatte. Das Interessanteste aber ist unstreitig seine Kritik des Paulus. Wenn man noch zweifeln wollte, daß der Apostel im letzten Grunde nicht den hellenistischen Christen, sondern den jüdischen zuzurechnen ist — hier kann man überführt werden. Porphyrius, dieser Hellenist erster Ordnung, empfindet gegen Niemanden eine so starke Antipathie wie gegen Paulus. Seine Dialektik ist ihm völlig verschlossen und erscheint ihm daher sophistisch und lügenhaft; seine Beweise lösen sich für ihn in lauter Widersprüche auf, in seinen Selbstzeugnissen erkennt er

¹⁾ Als einen „Feind“ des Christentums kann man ihn daher nur bedingt bezeichnen. Sehr richtig Wendland, Christentum und Hellenismus (1902) S. 12: „Die von den Theologen nicht beachteten, schönen Ausführungen des Porphyrius im 3. Buch *Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας* (S. 180 ff. Wolff) beweisen, wie man auch auf neuplatonischer Seite Verständigung und Versöhnung suchte.“ „Praeter opinionem“, sagt Porphyrius (s. August., de civ. dei XIX, 23), „profecto quibusdam videatur esse quod dicturi sumus. Christum enim dii piissimum pronuntiaverunt et inmortalem factum et cum bona praedicatione eius meminerunt, Christianos vero pollutos et contaminatos et errore implicatos esse dicunt.“ Von Numenius, dem pythagoreischen Philosophen, berichtet Origenes (c. Cels. I, 15. IV, 51), daß er die jüdischen h. Schriften mit hoher Achtung zitiert (Clemens Alex., Strom. I, 22, 150, legt ihm sogar das Wort bei: *τί γὰρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀντιτίκτων*, s. auch Hesych. Miles. bei Müller, Fragn. hist. gr. IV p. 171; Suidas sub „*Νοῦμῆος*“; vorsichtiger Euseb., Praep. XI, 9, 8—18, 25) und allegorisch erklärt habe. Der Platoniker Amelius, ein Zeitgenosse des Origenes, hat das Johannes-Evangelium mit Achtung zitiert (Euseb., Praep. XI, 19, 1), cf. Augustin, de civit. dei X, 29: „Initium evangelii secundum Johannem quidam Platonius aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat.“ Longinus (*περὶ ὑψους*) war mit dem Alten Testament bekannt.

nur einen haltlosen, barbarischen und unaufrichtigen Rhetor, den Feind aller edlen und freien Bildung. Erst aus den Widerlegungen des Porphyrius lernt man, was die Eigenart des Paulus hochgebildeten Hellenen zu tragen gegeben hat. Im einzelnen weist er ihm wirklich vieles Anstößige nach — der Anstoß hebt sich freilich fast immer, wenn man einen anderen Gesichtswinkel der Beurteilung wählt, aber Porphyrius hat ihn nicht gefunden.¹⁾

Die negative Kritik am historischen Charakter der christlichen Religion ist aber für Porphyrius nur die Voraussetzung, um die Kritik an jenen drei Lehren des Christentums zu vollziehen, die ihm als die starken Irrtümer gelten. Es ist erstlich die christliche Schöpfungslehre, welche die Welt von Gott trennt, ihren zeitlichen Ursprung behauptet und keine ehrfürchtige religiöse Betrachtung des Weltganzen zuläßt. Indem er diese verwirft, verwirft er auch die Lehre vom Weltuntergang als unvernünftig und irreligiös zugleich; denn das gehört stets zusammen. Sodann richtet er sich gegen die Lehre von der Menschwerdung — die Christen trennen Gott und Welt falsch (durch die Lehre von der zeitlichen Schöpfung) und verbinden sie falsch (durch die Lehre von der Menschwerdung). Endlich gilt seine Bekämpfung der christlichen Auferstehungslehre.

An diesen Punkten ist Porphyrius unerbittlich und kämpft gegen das Christentum als gegen den schlimmsten Feind; aber in allen übrigen ist er mit der christlichen Religionsphilosophie einig gewesen, und er war sich dieser Einigkeit bewußt. Die christliche Religionsphilosophie aber war zu seiner Zeit an jenen Punkten nicht mehr ganz unerbittlich: sie machte große Anstrengungen, teils ihre Positionen abzuschwächen zu Gunsten der neuplatonischen, teils sie als die wissenschaftlichen (also als die echt hellenischen) zu erweisen.

Wie nahe haben sich doch bereits die Gegner gestanden! Porphyrius scheint sogar gegen Ende seines Lebens das, was ihn mit der christlichen Spekulation verband, stärker in den Vordergrund geschoben zu haben.²⁾ Sein Brief an seine Gemahlin Marcella könnte fast von einem Christen geschrieben sein.

¹⁾ Auch Longinus hat die Briefe des Paulus gelesen, und er bezeichnet ihn als *πρῶτον προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου* (Fragm. I e Cod. Vat. Urbin.).

²⁾ Das magisch-theurgische Element, welchem Porphyrius neben seiner hellen Wissenschaft gehuldigt hat, hat er wahrscheinlich in seiner Polemik gegen die Christen zurücktreten lassen. Seine christlichen Gegner haben es wohl bemerkt. Lag doch hier ein Punkt, wo sie, sofern sie nicht schon in den Reliquien- und Knochenkult versenkt waren, die aufgeklärteren gewesen sind. Fein ist die Charakteristik, die Augustin (de civit. dei X, 9) von Porphyrius gibt: „Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per

In dem Werk des Porphyrius hat der Hellenismus sein Testament in Bezug auf das Christentum geschrieben — Julians Streitschrift ist ein großer Rückschritt —; die Kirche hat das Testament untergehen lassen, doch erst, nachdem sie es viermal widerlegt hatte. Es ist ein unersetzlicher Verlust, daß uns die Gegenschriften fehlen, obgleich es schwerlich ein Verlust für ihre Verfasser sein wird.

Über die Wirkung des Werkes besitzen wir keine Kunde, abgesehen von der, die sich im Entsetzen der Kirchenväter ausdrückt. Indessen hätte auch ein noch tüchtigeres litterarisches Werk schwerlich einen Erfolg haben können. Die Religion der Kirche war schon eine Weltreligion geworden, als Porphyrius schrieb; solche Weltreligionen vermag kein Professor mit Erfolg zu bekämpfen, es sei denn, daß er neben der Feder auch das Schwert des Reformators führt.

Den Verkehr von Christen und Heiden im Leben des Tages darf man schon zur Zeit Tertullians nicht nach den Episoden der Verfolgungen beurteilen. Man braucht es nicht erst zwischen den Zeilen seiner asketischen Schriften zu lesen — er deutet es an zahlreichen Stellen, freilich widerwillig, klar genug an, daß in der Regel alles friedlich zugeht: man lebt zusammen, kauft und verkauft, ladet sich ein, auch Mischehen finden statt. In späterer Zeit vollends war gewiß der Christ von dem Nichtchristen im Leben des Tages nicht leicht zu unterscheiden. Zahlreiche Christen gehörten auch zur „Gesellschaft“ (s. Buch 4, Kap. 2), und die Zahl derer wurde immer geringer, die an ihrem Glauben Anstoß nahmen. Origenes stand in der Gelehrtenrepublik und genoß hohes Ansehen; Paul von Samosata, der Bischof, war in Antiochien eine stadtbekannte, einflußreiche Persönlichkeit; von Cyprian erzählt sein Biograph (c. 14), daß die vornehmsten Karthaginienser seine Freunde waren und ihm die Treue bewahrten, auch als er im Gefängnis lag („conveniebant interim plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis, sed et saeculi nobilitate generosi, qui propter amicitiam eius antiquam secessum subinde suaderent, et ne parum esset nuda suadela, etiam loca in quae secederet offerebant“). Indessen das alles kann die Tatsache nicht verdecken, daß das Christentum auch noch am Anfang des 4. Jahrhunderts die antike Wissenschaft, soviel von ihr noch existierte, gegen sich hatte.

theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione, promittit, reversionem vero ad deum hanc artem praestare cuiquam negat, ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sentiis alternantibus fluctuare.“

Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer, und der eine Origenes mit seinem Anhange vermochte die Situation im Wesentlichen nicht zu ändern. Sein Christentum wurde ihm als Idiosynkrasie nachgesehen: nur einem kleinen Teil der Gelehrten vermochte er es zu empfehlen; man lernte bei ihm Kritik, Grammatik, Philosophie und sah über seine Religion hinweg. Auch bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts wurde das noch nicht anders. Die Wissenschaft blieb „heidnisch“. Erst die großen kappadocischen Theologen und in beschränkterem Maße die antiochenischen (obgleich sie, nach modernem Maße gemessen, wissenschaftlicher waren als jene), sodann Augustin haben hier Wandel geschafft, indessen doch nur in bescheidenen Grenzen. Die antike Wissenschaft hat im Grunde niemals mit dem Christentum im Orient paktiert — so empfand man es auch noch am Anfange des 5. Jahrhunderts in der Kirche —, sondern sie ist zu schwach gewesen, um sich neben der privilegierten Kirche behaupten zu können, und ist deshalb allmählich untergegangen. In den Besitz eines nicht unbedeutenden Teils der Wissenschaft hatte sich das Christentum allerdings gesetzt, als diese selbst starb.

Schlußbetrachtung.

Hergenröther (Handbuch der allgem. Kirchengesch. I S. 109ff.) hat mit sorgfältiger Überlegung erst zwanzig Ursachen für die Verbreitung des Christentums zusammengestellt und dann ebensoviele Ursachen, die hemmend wirken mußten. Die Übersicht ist nicht wertlos, aber doch nicht aufklärend. Umfaßte die christliche Missionspredigt in Wort und Tat das alles, was wir im 2. Buch darzulegen versucht haben, und wurde sie von den Momenten begleitet, die wir im 3. Buch kennen gelernt haben, so ist es nicht wohl möglich, die Ursachen sämtlich namhaft zu machen, welche die Verbreitung gefördert (oder gehemmt) haben. Noch weniger kann man daran denken, sie abzustufen und das Maß der Bedeutung der einzelnen zu bestimmen. Endlich ist nicht nur an die Verschiedenheit der Anlagen, Bedürfnisse und der Bildung der Menschen zu erinnern, sondern auch an die Entwicklung, welche die christliche Missionspredigt selbst von ihren Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts erlebt hat.

Aus der letztgenannten Erwägung, schärfer durchdacht, ergibt sich aber, daß die Frage falsch gestellt ist und eine eindeutige Antwort überhaupt nicht zuläßt. Am Anfang missionieren Paulus

und einige namenlose Apostel; sie predigen den einen Gott und das nahe Gericht und bringen die Kunde von dem jüngst gekreuzigten Jesus Christus, welcher der Sohn Gottes, der Richter und Erlöser zugleich ist. Fast alles erscheint paradox und erschütternd. Am Ende der Epoche missioniert wahrscheinlich kaum Einer mehr berufsmäßig, aber eine mächtige Kirche mit einem eindrucksvollen Kultus, mit Priestern und Sakramenten ist vorhanden, und sie umschließt eine Glaubenslehre und Religionsphilosophie, die mit jeder anderen siegreich zu rivalisieren vermag. Diese Kirche wirkt durch ihr bloßes Dasein missionierend, weil sie als der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte auf allen Linien erscheint. In diese Kirche gehörte die Menschheit am Mittelmeerbecken um das Jahr 300 einfach hinein, sofern ihr Religion, Sittliches und höhere Erkenntnis überhaupt Werte waren. Das Paradoxe und Erschütternde, das noch immer vorhanden war, war umspannt von einem breiten Rahmen des Bekannten, Gewünschten, „Natürlichen“, und war in eine Form von Mysterien gekleidet, in der man alles Außerordentliche gern aufnahm oder doch ertrug.

Die Frage darf also — wenigstens in erster Linie — nicht so gestellt werden: „Wie hat das Christentum so viele Griechen und Römer gewonnen, daß es zuletzt die auch numerisch stärkste Religion geworden ist?“, sondern so muß die Frage lauten: „Wie hat sich das Christentum selbst so ausgestaltet, daß es die Weltreligion werden mußte, die übrigen Religionen mehr und mehr verdrängte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog?“ Diese Frage wird auch durch die Dogmen- und Kultusgeschichte beantwortet, fällt also nicht allein in den Rahmen der Missionsgeschichte. Wir haben sie überall berücksichtigt, aber in diesem Werke nicht erschöpfen können.

Erst nachdem diese Frage beantwortet ist und man ein Urteil darüber gewonnen hat, in welcher Gestalt das Christentum um das Jahr 50, um das Jahr 100, um die Jahre 150, 200, 250 und 300 als missionierende Macht aufgetreten ist, kann man daran denken, für jeden dieser sechs Zeitpunkte die weitere Frage aufzuwerfen, welche Momente jedesmal die wichtigsten in Bezug auf die Propaganda gewesen sein mögen. Auch dann freilich wird man die Verschiedenheit der Lage in Ost und West und in manchen Gruppen von Provinzen nicht übersehen dürfen. Aber selbst wenn man alle diese Voraussetzungen erfüllt hätte, wäre man nicht sowohl auf bestimmte Quellenstellen angewiesen, um die Frage zu lösen, sondern müßte ganz wesentlich mit allgemeinen Erwägungen operieren. Sie anzustellen — die unvermeidlichen

Unsicherheiten sind nicht schwer durch rubrizierende Pedanterie zu verhüllen — überlasse ich anderen. Die Ergebnisse werden nur soweit zuverlässig sein, als sie auf Gemeinplätze hinauslaufen: daß am Anfang das eigentlich religiöse Element stärker an der Mission beteiligt war als später, daß von dem caritativen und dem wirtschaftlichen Element etwas Ähnliches gilt, daß der Kampf gegen den Polytheismus die einen angezogen, die anderen aber abgestoßen hat, daß dasselbe von der strengeren Sittlichkeit zu sagen ist u. s. w.

Die christliche Religion ist von Anfang an mit einer Universalität aufgetreten, kraft deren sie das ganze Leben in allen seinen Funktionen mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Gefühlen, Gedanken und Taten mit Beschlag belegte. Sie sicherte ihr den Sieg. Daß der Jesus, den sie verkündigte, der Logos sei, das hat sie mit und in dieser Universalität bekannt. An ihn hat sie Alles angeknüpft, was als Wert nur irgend gedacht werden kann; von ihm hat sie fern gehalten, was dem bloß Naturhaften angehört. Von Anfang an umspannte sie die Menschheit, die Welt, trotz der kleinen Zahl von Erwählten, die sie in Aussicht nahm. Von hier aus empfangen auch die Attraktionen, mit denen sie den ganzen Hellenismus in sich hineingezogen und sich untergeordnet hat, eine neue Beleuchtung und erscheinen fast als etwas Notwendiges. Sünde und Schmutz hielt sie fern; aber sonst hat sie sich selbst mit Allem ausgebaut, was des Lebens noch irgend fähig war: neben sich hat sie es zertreten, in sich hat sie es konserviert. Sie konnte das, weil sie — was Keiner aussprach und Keiner wußte, aber jeder wahrhaft Fromme in sich zum Ausdruck brachte —, auf ihren Kern gesehen, etwas Einfaches war, was sich mit den verschiedensten Koeffizienten verbinden konnte, ja sie alle aufsuchte: Gott als der Vater, der Richter und Erlöser, durch und an Christus kund geworden.

Und diese Religion hätte nicht siegen sollen? Neben anderen konnte sie auf die Dauer nicht bestehen, und untergehen konnte sie noch weniger. Also mußte sie siegen. Alle Motive, die zu ihrer Verbreitung gewirkt haben, sind als einzelne kraftlos gewesen gegenüber der Propaganda, die sie ausübte, indem sie sich von Paulus zu Origenes selbst entwickelte und dabei doch exklusiv blieb gegenüber allem Polytheismus und Götzendienst.

Viertes Buch.

Die Verbreitung der christlichen Religion.

Erstes Kapitel.

Zeugnisse allgemeiner Art über den Umfang und die Stärke der Verbreitung des Christentums.

Die Hauptstadien der Missionsgeschichte.

(1) Matth. 24, 14: *κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος*, cf. c. 10, 18: *ἐπὶ ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἑμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῦ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*.

(2) Paulus, I Thess. 1, 8: *ἐν παντὶ τόπῳ [οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ] ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελέλυνθεν*.

Paulus, Röm. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (cf. Röm. 15, 19).

Paulus, Koloss. 1, 6: *τὸ εὐαγγέλιον τὸ παρὸν εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* (cf. v. 23: *τὸ εὐαγγέλιον τὸ κηρυχθὲν ἐν πάσῃ τῇ γῆτι ἐπὶ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*).

(3) [Paulus], I Tim. 3, 16: *[Χριστὸς] ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*.

(4) Act. Apost. 17, 6: *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι [scil. die christlichen Missionare] καὶ ἐνθάδε πάρεσιν*.

(5) Act. Apost. 21, 20: *θεωρεῖς, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν*.

(6) Johannes, Apoc. 7, 9: *μετὰ ταῦτα εἶδον καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν*.

(7) Marcus, evang., addit. 16, 20: *ἐκείνοι [scil. die Jünger Jesu] ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ*, cf. addit. aliud: *αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἀχρὶ δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν [scil. die*

Jünger] τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα (cf. Matth. 24, 9; 28, 19, Act. 1, 8 und Praedic. Petri bei Clemens Alex., Strom. VI, 6, 48).

(8) Clemens, I Kor. 5: Παῦλος . . . δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον [Hiernach heißt es von Petrus in dem pseudoclementinischen Brief an Jakobus, der die pseudoclementinischen Homilien einleitet: τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ὅλη τῷ κόσμῳ μὴνύσας βασιλέα], cf. c. 42, 4: οἱ ἀπόστολοι . . . κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες, c. 59, 2: ὁ ἀριθμὸς . . . τῶν ἐκλεκτῶν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.

(9) Ignatius, Rom. 3: οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα [scil. τοῦ κόσμου] ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνῶμῃ εἰσίν.

(10) Plinius, ep. ad Traian. 96 [97]: „ . . . visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.“ Man vgl. dazu I Clem. ad Kor. 6 und Tacitus, Annal. XV, 44, daß in der neronischen Verfolgung πολλὸν πλῆθος ἐκλεκτῶν („multitudo ingens“) Märtyrer geworden sei. Der Ausdruck „ingens multitudo“ für die Zahl der persönlich von Jesus gewonnenen Anhänger bei Tertull., Apol. 21. — „Christen auf dem Lande“, von Plinius zuerst genannt, werden von nun an ziemlich häufig in den Quellen erwähnt.

(11) Hermas, Simil. VIII, 3: τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα τὸ σκεπάζον πεδία καὶ ὄρη καὶ πᾶσαν τὴν γῆν νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς, οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες, οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, cf. Sim. IX, 17: τὰ ὄρη ταῦτα τὰ δώδεκα δώδεκα φυλαὶ εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον· ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων . . . πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα, ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

(12) Justin, Apol. I inser.: ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων cf. c. 25. 26. 32. 40. 53. 56, wo überall gesagt ist, daß die Christen ἐκ πάντων τῶν ἔθνων bez. ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων herkommen, Dial 117: οὐδὲ ἐν γὰρ ὅλῳς ἔστι τι γένος ἀνθρώπων, εἴτε βαρβάρων εἴτε Ἑλλήνων εἴτε ἀπλῶς φητινοῦν ὀνόματι προσαγορευομένων, ἢ Ἀμαζοβίων [-Scythen] ἢ Αἰόικων καλουμένων ἢ ἐν σκληραῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων, ἐν οἷς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ . . .

γίνονται, cf. c. [17]. 43. 52. 53. 91. 121. 131. Apol. I. 53: *πλείονας . . . τοὺς ἐξ ἐθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων Χριστιανούς εἰδότες.*

(13) Pseudoclemens [= Soter episc.], II Kor. 2: *ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν [scil. die Juden].*

(14) Anonym., ep. ad Diognet. 6: *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχὴ, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις.*

(15) Celsus bei Origenes VIII, 69: *ἐμῶν [scil. von euch Christen] δὲ κῶν πλανᾶται τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην.*

(16) Papyrus (Mart. Carpi, Papyli etc. c. 32): *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσὶν μοι τέκνα κατὰ θεόν.* Man vgl. dazu, daß Melito an Marc Aurel schreibt (bei Euseb., h. e. IV, 26), daß viele kaiserliche Reskripte in Sachen der Christen an verschiedene Städte ergangen seien, und daß in dem Reskript des Pius an das Commune Asiae, welches einen echten Kern hat, steht, daß „viele Statthalter in den Provinzen sich bereits an den Kaiser in der Christensache gewendet haben“.

(17) Irenaeus I, 10, 2: *τοῦτο τὸ κήρυγμα παρελήφθη καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἓνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τοῖτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἐν στόμα κεκτημένη· καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἰδορμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόουσιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελτοῖς οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολάς οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ οὔτε ἐν Λιβύῃ οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἰδορμέναι· ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος . . . ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτός, οὔτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει, cf. III, 11, 8: κατέσπαρται ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς. II, 31, 2: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα κτλ. III, 4, 1: „quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus salutem“.*

(18) Clemens Alex., Strom. VI, 18, 167: *ὁ τοῦ διδασκάλου τοῦ ἡμετέρου λόγος οὐκ ἔμεινεν ἐν Ἰουδαίᾳ μόνῃ, καθάπερ ἐν τῇ Ἑλλάδι ἡ φιλοσοφία, ἐχέθη δὲ ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πείθων Ἑλλήνων τε ὁμοῦ καὶ βαρβάρων κατὰ ἔθνος καὶ κώμην καὶ πόλιν πᾶσαν, οἴκους*

ὅλους καὶ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ἐπακηκοότων, καὶ αὐτῶν γε τῶν φιλοσόφων οὐκ ὀλίγους ἤδη ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν μεθιστάς.

(19) Polycrates (bei Euseb., h. e. V, 24, 7) sagt von sich selbst: *συμβεβληκῶς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς.*

(20) Tertullian, Apolog. 2: „obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos, omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen.“ c. 37: „si et hostes exertos non tantum vindices occultos agere vellemus, deesset nobis vis numerorum et copiarum? plures nimirum Mauri et Marcomanni ipsique Parthi vel quantaecunque unius tamen loci et suorum finium gentes quam totius orbis? hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis relinquimus templa. cui bello non idonei, non prompti fuissetus, etiam impares copiis, qui tam libenter trucidamur, si non apud istam disciplinam magis occidi liceret quam occidere? potuimus et inermes nec rebelles, sed tantummodo discordes solius divortii invidia adversus vos dimicasse. si enim tanta vis hominum in aliquem orbis remoti sinum abruptissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcumque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium verum et stuporem quandam quasi mortui orbis . . . plures hostes quam cives vobis remansissent. nunc etiam pauciores hostes habetis prae multitudine Christianorum, paene omnium civitatum paene omnes cives Christianos habendo.“ Ad Scapul. 2: „tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus.“ Ad Scapul. 5: „hoc si placuerit et hic fieri [scil. blutige Verfolgungen], quid facies de tantis milibus hominum, tot viris ac feminis, omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis, offerentibus se tibi? quantis ignibus, quantis gladiis opus erit? quid ipsa Carthago passura est, decimanda a te, cum propinquos, cum contubernales suos illic unusquisque cognoverit, cum viderit illic fortasse et tui ordinis viros et matronas et principales quasque personas et amicorum tuorum vel propinquos vel amicas? parce ergo tibi, si non nobis; parce Carthagini, si non tibi; parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cuiusque.“ Adv. Marc. III, 20: „aspice universas nationes de voragine erroris humani exinde emergentes ad deum creatorem, ad deum Christum . . . Christus totum iam orbem evangelii sui fide cepit“. De fuga 12: „Numquam usque adhuc ex Christianis tale aliquid prospectum est sub aliqua redemptione capitis et sectae redigendis, cum tantae multitudinis nemini ignotae fructus ingens meti posset.“ Adv. Judaeos 7: „In quem alium universae gentes

crediderunt nisi in Christum, qui iam venit? [Folgt Act. Apost. 2, 9ff.] et ceterae gentes, ut iam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversae nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum, et quae enumerare minus possumus.¹⁾

(21) Caecilius bei Minuc. Felix 9: „ac iam, ut fecundius nequiora proveniunt, serpentibus in dies perditis moribus per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt“; dazu Octavius, l. c. 31: „et quod in dies nostri numerus augetur, non est crimen erroris sed testimonium laudis“; l. c. 33: „nec nobis de nostra frequentia blandiamur: multi nobis videmur, sed deo admodum pauci sumus.“

(22a) Origenes in Matth. comment. series 39 (Lommatszsch IV p. 269ff.) ad Matth. 24, 9 („et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet finis“): „si discutere quis velit, quod ait ‚omnibus gentibus‘, satis inveniet certum, quoniam omnibus etiam in ultimis partibus terrae commorantibus gentibus odio habetur populus Christi, nisi forte et hic aliquis dicat, propter exaggerationem positum ‚omnibus‘ pro ‚multis‘ et in hoc statu constitutis rebus (scil. in der Endzeit) evangelium quod prius non fuerat praedicatum in toto mundo — multi enim non solum barbararum, sed etiam nostrarum gentium usque nunc non audierunt Christianitatis verbum —. tunc autem praedicabitur, ut omnis gens evangelicam audiat praedicationem, et nemo derelinquatur qui non audivit, et tunc erit saeculi finis. nondum enim multi proditores de ecclesia facti sunt, et nondum multi falsi prophetae exstiterunt multos fallentes: sic et nondum odio habiti sunt ab omnibus gentibus etiam in ultimis partibus terrae habitantibus, propter nomen Christi: sic et nondum est praedicatum evangelium regni in toto orbe. non enim fertur praedicatum esse evangelium apud omnes Aethiopas, maxime apud eos, qui sunt ultra flumen; sed nec apud Seras nec apud Ariacin [Orientem editt., aber gemeint ist wohl *Ἀριανή*, eine Landschaft an der Westküste Indiens] audierunt Christianitatis sermonem. quid autem dicamus de Britannis aut Germanis, qui sunt circa Oceanum, vel apud barbaros, Dacos et Sarmatas et Scythas, quorum plurimi nondum audierunt evangelii verbum, audituri sunt autem in ipsa saeculi consummatione. ad-

¹⁾ Vgl. auch Hippol., Philos. X, 34: Τοιοῦτος ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθὲς λόγος, ὃ ἄνθρωποι Ἕλληνες τε καὶ βάρβαροι, Χαλδαῖοι τε καὶ Ἀσσύριοι, Αἰγύπτιοι τε καὶ Λιβύες, Ἰνδοὶ τε καὶ Αἰθίοπες, Κέλτοί τε καὶ οἱ στρατηγοῦντες Λατίνοι, πάντες τε οἱ τὴν Εὐρώπην, Ἀσίαν τε καὶ Λιβύην κατοικοῦντες.

spice enim quod ait: „et praedicabitur hoc evangelium regni in toto orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc erit finis.“ si autem vult quis temere dicere, praedicatum iam esse evangelium regni in toto orbe in testimonium omnibus gentibus, consequenter dicere poterit et quod ait: „tunc erit finis“, iam finem venisse: quod dicere temeritatis est magnae.“ Orig. c. Cels. III, 15: *ἐπὶ πάλιν οἱ παντὶ τρόπῳ διαβάλλοντες τὸν λόγον τὴν αἰτίαν τῆς ἐπὶ τοσοῦτο νῦν στάσεως ἐν πλήθει τῶν πιστευόντων νομίσωσιν εἶναι, ἐν τῷ μὴ προσπολεμῆσθαι αὐτοὺς ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ὁμοίως τοῖς πάλαι χρόνοις.* Orig. c. Cels. III, 29: *ὁ δὲ πέμψας τὸν Ἰησοῦν θεὸς ἐκλύσας πᾶσαν τὴν τῶν δαιμόνων ἐπιβουλὴν ἐποίησε πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐπιστροφῆς καὶ διορθώσεως κρατῆσαι τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ καὶ γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας ἀντιπολιτενομένας ἐκκλησίαις δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων καὶ ἀδίκων.* III, 30 heißt es, die Presbyter der christlichen Kirchen wären würdig, Ratsstellen in den Städten zu bekleiden, *εἴ τις ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ πόλις τοῦ θεοῦ.* VIII, 69: *φαιμέν ὅτι, εἶπερ, „ἂν δύο συμφωνῶσιν ἐξ ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντός πράγματος οὐ ἂν αἰτήσωνται γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς“ — τί χρὴ νομῆιν, εἰ μὴ μόνον ὥς νῦν πάντῃ ὀλίγοι συμφωνοῖεν ἀλλὰ πᾶσα ἢ ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχή; VIII, 68: πᾶσα μὲν θρησκεία καταληθήσεται, μόνῃ δὲ ἢ Χριστιανῶν κρατήσῃ, ἥτις καὶ μόνῃ ποτὲ κρατήσῃ, τοῦ λόγον ἀεὶ πλείονας νεμομένον ψυχάς.* III, 8: *ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι, κωλύοντος θεοῦ τὸ πᾶν ἐκπολεμηθῆναι αὐτῶν ἔθνος.* III, 10 (Celsus hatte gesagt, daß am Anfang die Christen ganz gering an Zahl gewesen seien): *ὅτι μὲν οὖν συγκροίσει τοῦ ἐξῆς πλήθους ὀλίγοι ἦσαν ἀρχόμενοι Χριστιανοὶ δηλον.* III, 9: *νῦν μὲν οὖν τάχα, ὅτε διὰ τὸ πλῆθος τῶν προσερχομένων τῷ λόγῳ καὶ πλούσιοι καὶ τινες τῶν ἐν ἀξιώμασι καὶ γύναια τὰ ἄβρὰ καὶ εὐγενῇ ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου, τολμήσει τις λέγειν διὰ τὸ δοξάζειον προύστασθαί τινας τῆς κατὰ Χριστιανοὺς διδασκαλίας.* In Joh. tom. I, 1: Es ist keine zu kühne Vermutung zu behaupten, daß die Zahl der Judenchristen nicht 144 000 beträgt. C. Cels. I, 57: „Gegenwärtig beträgt die Zahl der Jünger des Simon Magus auf der ganzen Erde nach meiner Meinung nicht dreißig; vielleicht ist die Zahl schon zu hoch; nur in Palästina gibt es noch solche und zwar nur äußerst wenige.“ — Eine Stelle aus Origenes, die Eusebius (h. e. III, 1) zitiert, s. sub Nr. 27.

(22b) Der Heide bei Macarius Magnes (Porphyrius) IV, 3: *ἰδοὺ πᾶσα τῆς οἰκουμένης ὥμῃ τοῦ εὐαγγελίου τὴν πείραν ἔχει καὶ τέρμορες ὅλοι καὶ κόσμον πέματα τὸ εὐαγγέλιον ὅλον κατέχονσι.*

(23) Lucian Mart., Orat. (bei Rufin, h. e. IX, 6): „Quae autem dico, non sunt in obscuro gesta loco nec testibus indigent.

pars paene mundi iam maior huic veritati adstipulatur, urbes integrae, aut si in his aliquid suspectum videtur, contestatur de his etiam agrestis manus, ignara figmenti.“

(24) Maximinus Daza, Reskript an Sabinus (bei Euseb., h. e. IX, 9): [Diokletian und Maximian haben die Unterdrückungsbefehle gegen die Christen gegeben], *ἡνίκα συνείδον σχεδὸν ἅπαντας ἀνθρώπους καταλειφθείσης τῆς τῶν θεῶν θρησκείας τῷ ἔθνει τῶν Χριστιανῶν ἑαυτοὺς συμμεμυχότας.*

(25) Lactantius, De mort. persec. 2: „et inde discipuli qui tunc erant undecim dispersi sunt per omnem terram ad evangelium praedicandum . . . et per annos XXV usque ad principium Neroniani imperii per omnes provincias et civitates ecclesiae fundamenta miserunt“ „Nero cum animadverteret non modo Romae sed ubique cotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam transire“. c. 3 (Zeit von Trajan bis Decius): „ut iam nullus esset terrarum angulus tam remotus quo non religio dei penetrasset, nulla denique natio tam feris moribus vivens, ut non suscepto dei cultu ad iustitiae opera mitteretur“. Cf. Arnobius II, 5: „Iam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis huius sacramenta diffusa sunt. Nulla iam natio est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quae non eius amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus adsumpta tranquillitate migraverit“.

(26) Konstantin, Reskript an Miltiades (bei Euseb., h. e. X, 5, 18), schreibt so, als teile sich die ganze Bevölkerung von Nordafrika in Katholiken und Donatisten.

(27) Eusebius¹⁾, h. e. I, 3, 12: Christus hat die ganze Welt mit seinem heiligen Namen „Christen“ erfüllt. I, 3, 19: *μόνον αὐτὸν ἐξ ἁπάντων τῶν πόποτε εἰς ἔτι καὶ νῦν παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις καθ' ὅλον τοῦ κόσμου Χριστὸν ἐπιφημίζεσθαι ὁμολογεῖσθαι τε καὶ μαρτυρεῖσθαι πρὸς ἁπάντων ἐπὶ τῇ προσηγορίᾳ παρὰ τε Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις μνημονεύεσθαι, καὶ εἰς ἔτι νῦν παρὰ τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκονομένην αὐτοῦ θιασώταις τιμᾶσθαι μὲν ὡς βασιλέα, θαυμάζεσθαι δὲ ὑπὲρ προφῆτην κτλ. I, 4, 2: τῆς μὲν γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας νεωστὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιλαμψάσης, νέον ὁμολογουμένως ἔθνος, οὐ μικρὸν οὐδ' ἀσθενὲς οὐδ' ἐπὶ γωνίας που γῆς ἰδρυσμένον, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν πολυανθρωποτάτον τε καὶ θεοσεβέστατον . . . τὸ παρὰ τοῖς πᾶσι τῇ τοῦ Χριστοῦ προσηγορίᾳ τετιμημένον. I, 13, 1: Schon zu Christus selbst kamen *μύριοι ὅσοι* hülfe flehend aus weitentfernten Ländern. II, 2, 1: Die Auferstehung und Himmel-*

¹⁾ Bei der großen Anzahl der einschlagenden Stellen in der KGeschichte genügt es, die charakteristischen mitzuteilen; auch diese sind z. T. nur in Regestenform gegeben.

fahrt Jesu wurden sofort *παρὰ πλείστοις* bekannt. II, 3, 2 [apostol. Zeitalter]: *καὶ δὴ ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις τε καὶ κώμας, πληθυνούσης ἄλωνος δίκην, μυριάνδρῳ καὶ παμπληθεῖς ἀθρόως ἐκκλησίαι συνεστήκεσαν*. II, 13, 1: *τῆς εἰς τὸν σωτῆρα . . . Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς πάντας ἀνθρώπους ἤδη διαδιδομένης πίστεως ὁ τῆς ἀνθρώπων πολέμιος σωτηρίας τὴν βασιλεύουσαν πόλιν προαρπάσασθαι μηχανώμενος ἐνταῦθα Σίμωνα [den Magier] ἄγει . . .* aber die Sekte des Simon wurde schnell überwunden und überdauerte nicht *τοὺς ἀποστολικοὺς χρόνους* (II, 14, 3); denn der Logos siegte, *ὁ ἄρτι θεόθεν ἀνθρώποις ἐπιλάμπας, αὐτὸς τε ἐπὶ γῆς ἀκμάζων*. III, 1, 1f. [nach Orig., Exeg. in Genes. tom. III]: *τῶν ἱερῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅπασαν κατασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἰληγεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν, Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν* [folgen Bemerkungen über das Missionsgebiet des Petrus und Paulus nach dem Neuen Testamente, cf. dazu III, 5, 2: die Urapostel begeben sich von Jerusalem εἰς σύμπαντα τὰ ἔθνη, III, 8, 11: *εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης*, III, 24, 3: *ἐπὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*. III, 18, 4f.: [Z. Z. Domitians] *ἡ τῆς ἡμετέρας πίστεως διέλαμπε διδασκαλία, ὥς καὶ τοὺς ἀποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς μὴ ἀποκνήσῃαι ταῖς αὐτῶν ιστορίαις τόν τε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι* [Domitilla]. III, 37, 1f.: die den Aposteln nachrückenden Evangelisten *τοὺς κατὰ πάντα τόπον τῶν ἐκκλησιῶν προκαταβληθέντας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων θεμελίους ἐπωκοδόμουν* und verkündigten das Evangelium *τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου*. IV, 2, 1: [Z. Z. Trajans] *τὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας τε καὶ ἐκκλησίας ὁσήμεραι ἀνθοῦντα ἐπὶ μεῖζον ἐχώρει προκοπῆς*. IV, 7, 1 [Z. Z. Hadrians] *ἤδη λαμπροτάτων δίκην φωστήρων τῶν ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἀποστιλβουσῶν ἐκκλησιῶν ἀκμαζούσης τε εἰς ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τῆς εἰς τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. πίστεως κτλ.* (cf. § 13). V, 21, 1: *κατὰ τὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μετεβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὰ καθ' ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θείᾳ χάριτι τὰς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας, ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ θρησκείαν, ὥστε ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμῃς εὖ μάλα πλοῦτο καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμόσε χωρεῖν πανοικί τε καὶ παγγενῇ σωτηρίαν*. V, 23, 1: *τῆς Ἀσίας ἀπάσης αἱ παροικίαι > αἱ ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαι*. VI, 36, 1 [Z. Z. des Philippus Arabs]: *τότε δῆτα, οἷα καὶ εἰκὸς ἦν, πληθυνούσης τῆς πίστεως, πεπαρορησιασμένου τε τοῦ καθ' ἡμᾶς παρὰ πᾶσι λόγου κτλ.* VII, 10, 3 [Valerian, bevor er Verfolger wurde, war der Kirche freundlicher als irgend ein Kaiser vorher], *πᾶς τε ὁ οἶκος αὐτοῦ θεοσεβῶν πεπλήρωτο καὶ ἦν ἐκκλησία θεοῦ*. VIII, 1, 1f.: *ὅσης μὲν καὶ ὁποίας πρὸ τοῦ καθ'*

ἡμᾶς διωγμοῦ [die diokletianische Verfolgung] δόξης ὁμοῦ καὶ παροη-
σίας ὁ . . . τῆς εὐσεβείας λόγος παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, Ἕλλησί τε
καὶ βαρβάρους ἡξίωτο, μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς ἐπαξίως δηγῆσασθαι . . .
πῶς δ' ἂν τις διαγράψειε τὰς μυριάδους ἐκείνας ἐπισυναγωγὰς καὶ
τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων, τὰς τε ἐπισήμους
ἐν τοῖς προσεκκλητοῖς συνδρομάς; ὧν δὴ ἕνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς
πάλοι οἰκοδομήμασιν ἀρκοῦμενοι εὐθείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς
πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας; VIII, 14, 1: Maxentius stellte
sich im Anfang, als wäre er unserem Glauben zugetan ἐπ' ἀρεσκείᾳ
καὶ κολακείᾳ τοῦ δήμου Ῥωμαίων. I, 4, 2 (s. die Stelle oben): die
Christen sind jetzt „das menschenreichste Volk“. — Theophan. V, 26:
„(The disciples) should teach His commandments both in the
villages and cities, some of them to the Roman power (itself), and
(so) apportion to themselves this city of the empire, others also
to the Persians, others to those among the Armenians, others to
the nation of the Parthians and again to that also of Scythians,
(that) some of these should go forth, even as far as the extremities
of the creation, and arrive at the country of the Hindoos, others
pass over to the Islands beyond the ocean, and which are called
Britain“, cf. Demonstr. evang. p. 112 C. — L. c. V, 49 (über die
Apostel): „Nevertheless, when again I view its power and the
result of its doings, how the many myriads have given their assent
to it, and how churches of tens of thousands of men
have been brought together by these very deficient and rustic
persons — nor that these were built in obscure places, nor in
those which are unknown, but rather in the greatest cities, I say
in the Imperial city of Rome itself, in Alexandria, in Antioch, in
all Egypt, in Libya, in Europe, in Asia, both in the villages and
(other) places and among all nations — I am again compelled
to recur to the question of (its) cause and to confess, that they
could not otherwise have undertaken this enterprise, than by a
Divine power which exceeds that of man and by the assistance
of Ilm who said to them: Go and make disciples of all nations
in my name.“¹⁾

Die hier gesammelten Zeugnisse haben einen ungleichen
Wert; ein kurzer Kommentar möge sie erläutern:

Nachdem (gegen die älteste Absicht, die in Matth. 10, 5 f.

¹⁾ Zum Schluß mag hier noch die Stelle Firmic. Matern., De err. prof.
relig. 20 stehen, obgleich sie etwa 20 Jahre nach dem Nicänum nieder-
geschrieben ist: „Qui locus in terra est, quem non Christi possederit nomen?
qua sol oritur, qua occidit, qua erigitur septemtrion, qua vergit auster, totum
venerandi numinis maiestas implevit, et licet adhuc in quibusdam regionibus
idololatriae morientia palpitent membra, tamen in eo res est ut a Christianis
omnibus terris pestiferum hoc malum funditus amputetur.“

ausgesprochen ist) die Heidenmission durch Paulus und Andere eine Tatsache geworden war, mußte sofort die „ganze Welt“ als Missionsgebiet ins Auge gefaßt werden; denn eine Grenze gab es nicht mehr, sobald der Kreis sich über Israel hinaus erweiterte. Den ganzen Kreis in Kürze auszufüllen, dazu trieb die sichere Hoffnung auf die nahe Wiederkunft Christi und das nahe Ende der Dinge mächtig an. Galt die erste Erscheinung Christi nicht nur Israel, sondern der ganzen Menschheit, so mußten alle Völker von dieser Erscheinung erfahren; steht das Ende aber wirklich vor der Tür, so muß die Missionsarbeit demnächst vollendet sein. Bald überflog die von der Zukunftserwartung gesteigerte Phantasie die wirklich geleistete Arbeit: die Predigt ist bereits in alle Welt gedrungen¹⁾; absichtliche rhetorische Übertreibungen gingen in eine feste Zuversicht über. Hiermit begann sofort die Missionslegende. Ihr Ursprung ist im Vorstehenden aufgedeckt; ihre Entwicklung — sie hat bis ins 16. Jahrhundert gedauert — verlief so, daß allmählich für jedes Land der Erde eine Missionsgeschichte erfunden wurde, die mit den Aposteln begonnen habe. Im Abendland wird, seitdem der Satz wichtig geworden war, daß von den Aposteln nur Petrus ins Abendland gekommen sei, Rom als das Zentrum aller Missionstätigkeit gedacht. Die Geschichte der Missionslegende zu beschreiben, würde einen Band füllen.

Die oben sub Nr. 1—4. 6—9. 11 zusammengestellten Zeugnisse geben die uralte Vorstellung von der frühen Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt wieder. Über die wirkliche Verbreitung sagen sie nichts aus; aber die Energie in der Verbreitung bezeugen sie allerdings.

Nr. 1 (Matth. 24, 14) enthält die allgemeine Theorie und legt sie in den Mund Jesu: „auf der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Heiden muß das Evangelium verkündigt werden; dann kommt das Ende“. Dem entspricht das endgeschichtliche Bild des Apokalyptikers Nr. 6 (Apoc. 7, 9).

Absichtliche rhetorische Übertreibungen bieten Paulus Nr. 2 (I Thess. 1, 8; Röm. 1, 8; Koloss. 1, 6. 23) und die Apostelgeschichte Nr. 4 (Act. 17, 6).

Daß die Jünger Jesu, die Apostel, den Auftrag erhalten haben, in alle Welt zu ziehen und allen Menschen das Evangelium zu predigen, bez. daß sie diesen Auftrag erfüllt haben, sagen Nr. 7 (Mark. 16, 20; Matth. 24, 9; 28, 19; Act. 1, 8; Praedic.

¹⁾ Ist nicht die ursprüngliche Fassung der Geschichte des ersten Pfingstfestes (Act. 2) so zu verstehen, daß nun das Ende eintreten könne, da damals in Jerusalem die Repräsentanten aller Völker versammelt gewesen seien und somit das Evangelium zu ihnen allen gekommen sei?

Petri) und Nr. 3 (der in I Tim. 3, 16 aufgenommene Hymnus). Der Glaube, daß bereits die Urapostel der ganzen Welt das Evangelium verkündigt haben, ist somit sehr alt und darf, auch wenn man Matth. 28, 19 nicht für einen integrierenden Bestandteil des Evangeliums Matthäi hält, nicht später (s. Act. 1, 8) als c. 90 angesetzt werden. Auch Clemens Romanus (Nr. 8) und Ignatius (Nr. 9) setzen die bereits geschehene Verbreitung des Evangeliums auf der ganzen Welt voraus; der erstere spricht dabei in rhetorischer Übertreibung von Paulus als dem Missionar, der die ganze Welt gelehrt habe. Mit besonderer Entschiedenheit und Klarheit endlich tritt die Vorstellung bei Hermas (Nr. 11) hervor; sein Zeugnis ist um so wichtiger, als er stets als Repräsentant sehr verbreiteter und vulgärer Meinungen betrachtet werden darf. Auf der Erde gibt es zwölf große Völker; allen diesen ist das Evangelium durch die Apostel bereits verkündigt worden.¹⁾

Die wirkliche Verbreitung des Evangeliums im ersten Jahrhundert ist den neutestamentlichen Schriften und den ältesten außerkanonischen zu entnehmen. In Bezug auf die Intensität der Verbreitung besitzen wir nur die sub Nr. 5 (Act. 21, 20) und Nr. 10 (Plinius ep.) angeführten Stellen. Sie sind aber von hoher Wichtigkeit. Jene bezeugt, daß unter den palästinensischen Juden z. Z. des letzten Aufenthalts Pauli in Jerusalem²⁾ (also in den fünfziger Jahren) sich die Zahl der Christen bereits auf mehrere Zehntausende belaufen hat; diese gibt noch mehr, nämlich ein Bild von dem Umfang und den Folgen der christlichen Propaganda in Bithynien und Pontus z. Z. der Regierung Trajans. Man ist erstaunt über die Wirkung, wie Plinius sie schildert, und möchte ihr kaum Glauben schenken. Es ist auch gewiß, daß der Statthalter Grund hatte, sie zu übertreiben³⁾ — um den Kaiser von generellen blutigen Repressalien abzuhalten —, aber die Hauptpunkte müssen doch richtig sein, und sie genügen bereits, um das Urteil zu gestatten, daß besonders starke Dispositionen

¹⁾ Auf die Legenden, welche den apokryphen Apostelgeschichten zu Grunde liegen, lasse ich mich nicht ein, da auch das Wenige, was etwa als geschichtlicher Kern ihnen zu Grunde liegt, nicht mehr sicher ermittelt werden kann. Ein paar Einzelheiten werden in anderen Abschnitten zur Sprache gebracht werden. Die Legenden über die Apostelteilung und die Missionsgebiete der Apostel sind dargestellt von Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten I, 1 S. 11 ff.

²⁾ Will man vorsichtig sein, so lasse man die Zahl nicht für diese Zeit, sondern für die des Verfassers der Apostelgeschichte gelten (also ca. 30 Jahre später).

³⁾ Ebenso wie er wahrscheinlich auch den Erfolg der von ihm ergriffenen Maßregeln übertrieben hat.

für eine Religion wie die christliche in jenen Provinzen vorhanden gewesen sind (s. darüber das 3. Kapitel sub III, 9).

Was Justin (Nr. 12) und der Verfasser des Diognetbriefs (Nr. 14) über die Verbreitung bemerken, ist in der Hauptsache aus der Theorie geflossen, das Evangelium müsse bereits überall auf der Erde verbreitet sein, ist also belanglos¹⁾; aber vielleicht liegt dem Zeugnis Dial. 117 die Kunde zu Grunde, daß die christliche Botschaft bereits zu den nomadisierenden Arabern gekommen sei, von denen der aus Samarien gebürtige Justin wohl wissen konnte. Jedenfalls ist die andere Notiz von Wichtigkeit, daß z. Z. Justins die Zahl der Heidenchristen die der Judenchristen bereits überstieg. Bedeutender freilich noch ist die Angabe des etwa 15 Jahre später schreibenden Pseudo-Clemens (Soter), daß die Christen zahlreicher seien als die Juden (Nr. 13). Beruht diese Angabe auch auf subjektiver Schätzung und gilt sie auch zunächst nur für den Kreis, den der Verfasser überschaute (für Rom), so ist sie doch aufklärend: um das Jahr 170 hatte ein hervorragender Christ in Rom den Eindruck, daß die Christen die Juden numerisch bereits geschlagen haben.

Zur Korrektur der christlichen Übertreibungen ist die Sprache, die Celsus (Nr. 15) führt, willkommen. Freilich auch er übertreibt, aber nach der anderen Seite; er tut so, als sei durch die Verschärfung der kaiserlichen Maßregeln unter Marc Aurel das Christentum bereits im Aussterben. Davon kann keine Rede sein; aber daß er sich so auszudrücken vermochte, ist immerhin ein Beweis, daß es sich um ungeheure Massen von Christen noch nicht gehandelt haben kann.²⁾

Die allgemeine Theorie, die Kirche sei bereits überall in der Welt verbreitet, liegt auch den Aussagen des Irenäus (Nr. 17) und Clemens Alex. (Nr. 18) zu Grunde; aber die des letzteren verdienen dennoch Beachtung; denn er ist mit vielen Menschen aus verschiedenen Gegenden zusammengetroffen, und er bezeugt außerdem, daß sich „nicht wenige“ Philosophen dem Christentum zugewendet haben. Des Irenäus Angaben aber — mag auch das über Iberien u. s. w. Gesagte wertlos sein — fallen jedenfalls für Kirchen in Germanien und bei den Kelten ins Gewicht; denn hier konnte er aus eigenem Wissen berichten; sie sind auch gemeint, wo er von barbarischen Völkern spricht, bei denen sich

¹⁾ Das Bild, welches der Verfasser des Diognetbriefs braucht, die Christen seien in der Welt das, was die Seele im Körper sei, setzt übrigens, mag die Übertreibung noch so groß sein, eine gewisse Stärke der Verbreitung voraus.

²⁾ Die Aussage des Märtyrers Papyrus vor dem Richter (Nr. 16) zeigt, daß in allen Provinzen und Städten Asiens damals Christen vorhanden waren.

das richtige Christentum finde, obschon sie die heiligen Schriften in ihrer Sprache nicht besitzen.

Die Mitteilung des Polykrates, Bischofs von Ephesus (Nr. 19), ist von jeder Theorie unabhängig und daher wertvoll: er bezeugt, daß er Christen aus allen Teilen der Welt, d. h. des Reichs, persönlich kennen gelernt habe; er schreibt um das J. 190.

„Fast sind schon alle Bürger fast aller Bürgerschaften Christen“, ruft Tertullian aus (Nr. 20), oder — etwas abgeschwächt, aber noch immer gewaltig übertreibend — „fast der größere Teil in jeder Bürgerschaft ist christlich“. In Karthago und der prokonsularischen Provinz muß das Christentum bereits im J. 197 sehr stark angewachsen gewesen sein, sonst hätte Tertullian nicht so sprechen und mit der großen Zahl der Christen geradezu drohen können. Auch das werden wir ihm glauben, daß keine Ortschaft, kein Stadtviertel in seiner Heimat frei von ihnen war, und daß sie sich in allen Ständen bis hinauf zu den höchsten fanden. Die unmutigen Klagen der Heiden über die Vermehrung der Christen werden so wiedergegeben sein, wie sie lauteten (vgl. Cäcilius bei Minucius Felix, Nr. 21; er sieht schon Kirchengebäude und Priester; daher schreibt er gewiß geraume Zeit nach Tertullian): man begegnete den Christen auf Schritt und Tritt, und man fühlte sich im eigenen Hause von ihnen beschränkt und bedroht. Von „tantis milibus hominum“ spricht Tertullian; dies wird keine Übertreibung sein. Ist aber das Christentum in Karthago und der prokonsularischen Provinz in derselben Progression im folgenden Jahrhundert gewachsen, so muß dies Gebiet z. Z. Konstantins überwiegend christlich gewesen sein, und man versteht es, wie dieser Kaiser (Nr. 26) es als ein wesentlich christliches Land ansehen konnte. In die Mitte zwischen der Zeit von Tertullians Apologeticus und der Konstantins fällt die Wirksamkeit Cyprians. Man empfängt aus seinem Briefwechsel den lebhaften Eindruck, daß die Christen Karthagos bereits nach vielen Tausenden zählten; sagt doch Cyprian, während der Verfolgung des Decius seien täglich tausende von litterae pacis ausgestellt worden (ep. 20, 2). Dagegen beruht die Aufzählung solcher barbarischer Völkerschaften, unter denen sich Christen finden (Adv. Jud. 7) nicht auf einer sicheren Kunde, wie schon die naive Hinzufügung der „insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus“, beweist.¹⁾

¹⁾ Immerhin ist es beachtenswert, daß auch Hippolyt (Philosoph. IX, 34) schreibt (s. o.): τοιοῦτος ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθὺς λόγος, ὃ ἄνθρωποι Ἕλληνες τε καὶ βάρβαροι, Χαλδαῖοι τε καὶ Ἀσσύριοι, Αἰγύπτιοι τε καὶ Αἰθῶνες, Ἰνδοὶ τε καὶ Αἰθιοπές, Κέλται τε καὶ οἱ στρατηγοῦντες Λατίνοι, πάντες τε οἱ τὴν Εὐρώπην Ἀσίαν τε καὶ Αἰθῶν κατοικοῦντες, οἷς σύμβουλος ἐγὼ γίνομαι. Die Stelle be-

Die Zeugnisse des Origenes (Nr. 22a) sind deshalb so willkommen, weil er der erste und einzige christliche Berichterstatter ist, welcher die relative Spärlichkeit der Christen bezeugt, und zwar bezeugt er (1), daß es noch viele Nationen, „non solum barbarae, sed etiam nostrae“, gibt, zu denen das Christentum nicht gedrungen ist, bez. von denen es nur ein ganz kleiner Teil (etwa die Grenzbevölkerung) gehört hat¹⁾ — er emanzipiert sich also von der dogmatischen Theorie, und dies will um so mehr besagen, als er die Legenden, Thomas sei nach Parthien, Andreas nach Scythien gegangen u. s. w., aufgenommen hat —, (2) konstatiert er, daß es noch nirgendwo eine ganz christliche Stadt gibt — so wird man die Stelle c. Cels. III, 30 zu verstehen haben²⁾ —, (3) räumt er Celsus gegenüber ein, daß die Christen, gemessen an der Zahl der Reichsbürger, jetzt noch „πάνυ ὀλίγοι“ seien, während sie doch, gemessen an ihrer ursprünglichen kleinen Zahl, ein „πλήθος“ seien, (4) schließt er aus der starken und stetigen Zunahme der Christen, daß ihre Religion einst alle anderen verdrängen und allein herrschen werde, (5) macht er auf die zunehmende Verbreitung des Christentums unter den Reichen und Hochgestellten und Matronen aufmerksam, (6) erklärt er — gegenüber Celsus —, daß die christlichen Märtyrer bisher „ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα ἐδαρσίμητοι“ gewesen seien.³⁾ Das alles sind Angaben, durch die sich Origenes aufs vorteilhafteste vor seinen Vorgängern auszeichnet. Auch seine Notiz über die Zahl der Judenchristen ist wichtig. Die Angabe des Porphyrius (Nr. 22^b) ist lehrreich, weil sie den bei den Heiden verbreiteten Eindruck von der Ausbreitung des Christentums wiedergibt: sie bezeugen, daß Christen überall zu finden sind.

weist natürlich nicht, daß es überall daselbst Christen gab, wohl aber daß der christliche Prediger und Schriftsteller sich nicht nur in abstracto, sondern ganz konkret als Lehrer aller Völker empfand und bereits alle einzelnen ins Auge faßte. — Aus der Zeit Cyprians besitzen wir die erste Angabe über die Zahl der Christen in einer Gemeinde, nämlich in der römischen (Euseb., h. e. VI, 43). Freilich ist die Angabe nur eine indirekte: der römische Bischof Cornelius gibt die Zahl der Kleriker und die Zahl der von der Kirche Unterstützten an.

¹⁾ Lehrreich ist, daß er dabei z. T. dieselben Nationen nennt, von denen es bei Tertullian l. c. heißt, daß das Christentum zu ihnen gekommen sei. Übrigens leugnet Origenes nicht, daß einige aus diesen Nationen die christliche Predigt gehört haben, und, einem lässigeren Sprachgebrauch folgend, spricht er auch etliche Male so, als sei das Christentum auf der ganzen Welt verbreitet.

²⁾ Sie kann indes auch anders verstanden werden.

³⁾ Dies steht freilich in einem polemischen Zusammenhang, der es Origenes nahe legte, die Zahl der christlichen Märtyrer möglichst gering erscheinen zu lassen.

Origenes hatte (z. Z. des Philippus Arabs) gesagt, es gebe noch nirgendwo eine ganz christliche Stadt. Zwei Menschenalter später spricht Lucian der Märtyrer (Nr. 23) von „urbes integrae“, die christlich seien. Er, der Syrer, hat diese Aussage in Nikomedien gemacht, und in der Tat wissen wir, daß es in Syrien und in Asien-Phrygien am Anfang des 4. Jahrhunderts Orte gegeben hat, die so gut wie ganz christlich waren. Auf Grund der Eindrücke, die jene Provinzen boten¹⁾, hat Lucian auch behauptet, daß „pars paene mundi iam maior“ dem christlichen Glauben anhänge. Man beachte das „paene“. Die Christen waren in jenen Gebieten immer noch die kleinere Hälfte, aber schon reichte ihre Zahl in einigen Gebieten bis an die Hälfte heran. Das werden wir dem Lucian glauben dürfen, während wir Tertullian, der 110 Jahre früher Ähnliches behauptet hatte, den Glauben versagen mußten. Lucians Angabe wird durch eine Stelle in einem Reskript des Maximinus Daza (Nr. 24) gestützt. Dieser Kaiser sagt im Blick auf dieselben Gebiete (Syrien und Kleinasien), daß „fast alle Menschen den Götterglauben verlassen und sich dem Volke der Christen anschließen“.

Aus Lactantius' Mitteilungen (Nr. 25) ist nichts zu lernen — daß schon vor der Zeit des Decius das Christentum zu allen barbarischen Nationen gedrungen sei, wird, wie wir gesehen haben, durch Origenes widerlegt, sowie durch Zeugnisse des 4. Jahrhunderts. Aber die Angaben des Eusebius (Nr. 27) verdienen noch Beachtung. Eine Ausbreitungsgeschichte des Christentums hat er freilich nicht gegeben und konnte sie nicht geben — teils weil er keine Quellen für eine solche besaß, teils weil seine dogmatisch-historische Vorstellung eine allmähliche Ausbreitungsgeschichte nicht zuließ, sondern nur eine intensivere Verbreitung. Extensiv ist das Christentum auch nach Eusebius bereits durch die Apostel, die die Aufgabe unter sich verteilt hatten, in abschließender Weise auf der ganzen Welt verbreitet gewesen.²⁾ Ja er ist in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter gegangen: bereits Christus selbst hat die Welt mit seinem heiligen Namen erfüllt; bereits zu ihm kamen „μύριοι ὅσοι“ aus weit entfernten Ländern. Hier war ihm die Legende vom Briefwechsel Jesu mit Abgar von Edessa von höchster Bedeutung. Sie tritt gleichsam

¹⁾ Von Phrygien und den Nachbarprovinzen sagt schon Dionysius Alex. (bei Euseb., h. e. VII, 7), daß dort die „mensenreichsten Kirchen“ wären.

²⁾ Wenn er dennoch III, 37, 1 f. von Evangelisten spricht, die nach der Zeit der Apostel *τοῖς ἐν πάμπαν ἀρχαίοις τοῦ τῆς πίστεως λόγῳ* gepredigt hätten, so sind nicht bisher unerreichte Länder und Völker zu verstehen, sondern solche Teile dieser Gebiete, deren Bevölkerung bisher nichts vom Evangelium gehört hatte.

vikarierend ein für die sonst fehlenden Zeugnisse, daß Jesus seine Wirksamkeit weit über das Judenvolk und Palästina hinaus ausgedehnt hat (s. o. S. 51 f.). Bis zur Zeit des Commodus weiß Eusebius nichts von Belang zu berichten; er wiederholt nur immer wieder, wie zahlreich und überall verbreitet die Christen gewesen seien, und er markiert den Eintritt der neuen Religion in die „*βασιλεύουσα πόλις*“ unter Claudius, die Aufmerksamkeit heidnischer Schriftsteller auf dieselbe unter Domitian. Aber in Bezug auf die Zeit des Commodus hat er eine besondere zeitgenössische Quelle (vielleicht im Zusammenhang mit den Apollonius-Akten) besessen: er weiß, daß damals die Propaganda des Christentums einen bedeutenden Aufschwung genommen hat, und daß speziell in Rom zahlreiche vornehme und begüterte Personen mit ihrem ganzen Hause und ihrem ganzen Geschlecht dieser Religion beigetreten sind.¹⁾ Hierauf markiert er noch zweimal die Steigerung der Propaganda, nämlich unter Philippus Arabs und in den Jahrzehnten, die der letzten großen Verfolgung unmittelbar vorangegangen sind. Für letztere gibt er an (die Stellen sind oben nicht ausgeschrieben), daß nun in den höchsten Ehrenstellen am Hofe und im Staate — selbst in den Statthalterstellen — Christen saßen und daß die Religion großes Ansehen bei Griechen und Barbaren sowie volle Freiheit besessen habe; die Zahl der Christen — er nennt sie das menschenreichste Volk unter allen Völkern — sei so groß gewesen, daß die Kirchen überall zu klein geworden seien, man habe sie daher niedergerissen und neue größere an ihrer Stelle gebaut. Man darf nicht vergessen, daß Eusebius' Horizont von Alexandrien über Palästina und Syrien etwa bis Nikomedien reichte. Wir haben schon gehört, daß die Christen dort am zahlreichsten waren. Vom Abendland und von Rom wußte er nicht viel, und daher werden wir die Behauptung, Maxentius sei ursprünglich christenfreundlich gewesen, um dem römischen Volke zu gefallen und ihm zu schmeicheln, nicht für ganz glaubhaft halten können. Daß in Rom im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts die Christen so zahlreich waren bez. die öffentliche Meinung in der Stadt so beherrschten, daß Maxentius deshalb die Maske der Christenfreundlichkeit zeitweilig aufgesetzt hat, ist nach dem, was wir über die Ausbreitung und Stärke des Christentums in Rom aus sicheren Quellen des 4. Jahrhunderts wissen, recht unwahrscheinlich. Eusebius hat hier einen Pragmatismus in Anwendung gebracht, der in Bezug auf den Orient passend war, nicht aber in Bezug auf Rom.

¹⁾ Diese Angabe wird bestätigt durch die Ehegesetzgebung des römischen Bischofs Kallist in Bezug auf Matronen.

Hierin mögen die wichtigsten Beobachtungen erschöpft sein, die sich aus den oben gesammelten Quellenstellen ergeben. Was die Stadien der Missionsgeschichte betrifft, so sind die großen Aufschwünge seit der Zeit und Wirksamkeit des Paulus (1) durch die Epoche des Commodus und seiner nächsten Nachfolger, (2) durch die Jahre 260—303 bezeichnet. In diesen zwei Perioden hat augenscheinlich eine starke Zunahme stattgefunden, die stärkste in der letzten Epoche. In dieser hat auch der Bau geräumiger Kirchen (Euseb. VIII, 1) begonnen.

Zweites Kapitel.

Zur intensiven Verbreitung.

Die intensive Verbreitung des Christentums tritt in erster Linie und am deutlichsten in dem Stärkegefühl der Christen zu Tage. Für dieses Stärkegefühl legt der Eifer in der Verbreitung, das Selbstbewußtsein, das Volk Gottes zu sein und die wahre Religion zu haben, sowie der Trieb, alles Wertvolle an sich zu ziehen, Zeugnis ab. Diese Momente sind bereits besprochen worden. Man kann aber die intensive Verbreitung auch noch an anderen Punkten konstatieren. Im folgenden ist eine Übersicht gegeben über die Verbreitung des Christentums (1) unter den Vornehmen, Reichen, Gebildeten und Beamten, (2) am Kaiserhof, (3) im Militär und (4) unter den Frauen.

(1) Die Verbreitung unter den Vornehmen und Reichen, Gebildeten und Beamten. Paulus schreibt I. Kor. 1, 26: „Sehet an, meine Brüder, eure Berufung: nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele vornehm Geborene, sondern das Törichte der Welt hat Gott erwählt, damit er die Weisen zu schanden mache, und das Schwache der Welt hat Gott erwählt, damit er das Starke zu schanden mache, und das niedrig Geborene der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das da nichts ist, damit er zu schanden mache, was da ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme.“¹⁾ Andere Zeugnisse von der ältesten Zeit an bis zur Zeit des M. Aurel bestätigen, daß die christlichen Gemeinden damals ganz überwiegend aus geringen Leuten, aus Sklaven, Freigelassenen und Hand-

¹⁾ Zu dieser Stelle bemerkt Origenes (c. Cels. III, 47): „Es ist möglich, daß diese Worte Einige auf die Meinung gebracht haben, als ob kein weiser, gebildeter und verständiger Mensch zu unserem Glauben Zutritt habe.“

werkern, bestanden haben. Celsus¹⁾ und Cäcilius (bei Minucius Felix)²⁾ sagen es ausdrücklich, und die Apologeten räumen es ein.³⁾ Selbst die christlichen Beamten gehörten öfters dem niedersten Stande an (s. o. S. 123).

Indessen hat schon Paulus angedeutet, daß auch einzelne Weise und Mächtige und vornehm Geborene Christen geworden sind. Die Apostelgeschichte bestätigt das: in Cypern wurde der Prokonsul Sergius Paulus gewonnen (Act. 13, 7—12)⁴⁾, in Athen Dionysius der Areopagite (Act. 17, 34), in Thessalonich „nicht wenige Frauen aus den oberen Ständen“ (Act. 17, 4), in Beröa (Act. 17, 12) desgleichen. Auch Priscilla, die Mitarbeiterin des Paulus, muß ihrer hervorragenden Bildung wegen zu den oberen Ständen gerechnet werden (s. sub 4). Plinius berichtet an den Kaiser Trajan, daß in Bithynien „multi omnis ordinis“ zu der Christensekte übergegangen seien. Gegen begüterte unbarmherzige Christen eifert der Jakobusbrief, entwirft von ihnen ein trauriges Bild und beklagt sich, daß sie selbst im Gottesdienste bevorzugt werden. In Rom wurde Pomponia Gräcina „insignis femina“, gewonnen (s. sub 4) und bald darauf der Konsul Titus Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla (s. sub. 2). Diese Erfolge und ähnliche müssen der dortigen Christengemeinde bald weiteren Zuwachs an Mitgliedern aus den besseren Ständen gebracht haben.⁵⁾ Ignatius setzt in seinem Briefe an die römische Gemeinde voraus, dieselbe sei so einflußreich, daß sie sein Martyrium zu hintertreiben vermöge. Das war nur zu befürchten, wenn die Gemeinde reiche und angesehene Mitglieder besaß, die durch Bestechungen oder durch ihr Ansehen eingreifen konnten. Daß es solche in Rom gab, zeigt der Hirte des Hermas. Er spricht von römischen Christen, die da seien *ἐμπεφυρμένοι πραγματείας καὶ πλούτῳ καὶ*

¹⁾ Orig. c. Cels. I, 27; III, 18. 44; VIII, 75 und sonst.

²⁾ Minuc., Octav. 5. 8. 12; s. auch Lucian, Peregr. 12. 13 und Aristides Rhetor, Orat. 46: die Christen sitzen nicht im Rate der Städte.

³⁾ Sie wenden es aber zum Preise des Christentums.

⁴⁾ Vgl. über ihn Lightfoot in der Contemp. Rev. Bd. 32 (1878) p. 290 f., Kellner im „Katholik“ 1888 S. 389 ff. und Wendt im Kommentar zur Apostelgesch. S. 227 f.

⁵⁾ Cassius Dio (LXVII, 14) sagt, daß außer Clemens und Domitilla auch viele andere, die zu den Sitten der Juden abgeirrt waren, von Domitian wegen „Gottlosigkeit“ verurteilt wurden, *καὶ οἱ μὲν ἐπέθανον. οἱ δὲ τῶν γούν οὐαῶν ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον εἰς Πανδαρείειαν* (cf. LXVIII, 1, wo erzählt wird, daß Nerva die Anklagen auf Asebeia und jüdische Lebensweise untersagte). Alle diese sind augenscheinlich Christen gewesen und zwar mindestens zum Teil begüterte. Man vgl. die in der Domitilla-Katakomben gefundenen Inschriften; s. de Rossi, Bullett. 1865 p. 17f. 33f. 89f. 1874 S. 5f. 68f. 122f. 1875 S. 5f. Auch der Senator und Konsular Acilius Glabrio (Dio l. c.) ist möglicherweise Christ gewesen.

φιλίας ἔθνικαῖς καὶ ἄλλαις πολλαῖς πραγματείαις τοῦ αἰῶνος τούτου (Mand. X, 1), und von *πλουτήσαντες καὶ γενόμενοι ἐνδοξοὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσιν* (Sim. VIII, 9).¹⁾ Auf die Reichen in der Gemeinde kommt er auch sonst öfters in seinem Buche zu sprechen und macht ihnen schwere Vorwürfe.²⁾ Von der Bekehrung einer vornehmen Römerin erzählt Justin im Anhang zu seiner Apologie (II, 2). In den Apologeten gewann das Christentum gebildete Männer. Vor allem aber gab es unter den sog. Gnostikern Gelehrte und Denker ersten Rangs: Niemand kann die uns erhaltenen Fragmente des Valentin lesen, ohne sich von dem hohen Geiste und der feinen Bildung dieses Mannes berührt zu fühlen. Dasselbe gilt von seinen Schülern Ptolemäus und Herakleon; s. den Brief jenes an die Flora und den Kommentar dieses zum Joh. Ev. Marcion war so wohlhabend, daß er der römischen Kirche 200 000 Sesterzen schenken konnte (s. o. S. 113).

Einen deutlichen Einschnitt macht die Zeit des Commodus. Eusebius berichtet nach einer uns nicht mehr erhaltenen Quelle (s. o. S. 375), daß damals die christliche Predigt in allen Kreisen sich verbreitete, *ὥστε ἥδη καὶ τῶν ἐπὶ Ρώμῃς εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμολογίαν χωρεῖν πανοικί τε καὶ παγγενῇ σωτηρίαν*. Er selbst belegt das sofort durch das Beispiel des Apollonius in Rom, der jedenfalls den höchsten Ständen angehörte, wahrscheinlich sogar Senator war.³⁾ Vielleicht nicht viel später ist jene Inschrift aus Ostia zu setzen (s. o. S. 306f.), die beweist, daß Mitglieder der gens Annaea Christen geworden sind, und ebenso steht es fest, daß schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts mehrere Pomponii als Christen gestorben sind.⁴⁾ Dem entsprechend erzählt Tertullian⁵⁾, die Heiden beklagten sich, daß Leute „omnis dignitatis“ zum Christentum übertreten (Ad nat. I, 1; Apol. 1), und er selbst sagt, diese Religion habe „conciliabula,

¹⁾ Er fährt fort: *ὑπερφανίαν μεγάλην ἐνεθύσαντο καὶ ὑψηλόφρονες ἐγένοντο καὶ κατέλιπον τὴν ἀλήθειαν καὶ οὐκ ἐκολλήθησαν τοῖς δικαίοις, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἐθνῶν συνέζησαν, καὶ αὕτη ἡ ὁδὸς ἡδυτέρα αὐτοῖς ἐφαίνετο*.

²⁾ Sim. I: *τί ὥδε ὑμεῖς ἐτοιμάετε ἄγρους καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομὰς καὶ οἰκήματα μάταια*; Vis. I, 1, 8; II, 2; III, 6, 5 f.; III, 9, 3 f.; III, 11, 3; Mand. VIII, 3; XII, 1, 2; Sim. II. IV. VIII, 8; IX, 20, 1 f.; IX, 30, 4 f.; IX, 31, 1 f.

³⁾ S. darüber Klette, Texte u. Unters. XV Heft 2 S. 50 ff. Neumann, a. a. O. S. 80. Die Bekehrung von Senatoren unter Commodus ist von Pseudo-Linus c. 3 vorausgesetzt: „innotuerant hoc eis celeri nuntio qui fuerant ex senatoribus illuminati“.

⁴⁾ S. de Rossi, Rom. sott. II tab. 49/50 n. 22. 27 u. tab. 41 nr. 48.

⁵⁾ Tertullian selbst war, bevor er Christ wurde, ein in Rom hochangesehener Jurist (s. Euseb., h. e. II, 4); es steht m. E. der Annahme nichts im Wege, daß er der Jurist ist, aus dessen Werken wir Zitate in den Digesten besitzen.

castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum“ in Besitz genommen (Apol. 37; cf. ad Scap. 4. 5: „tot viri ac feminae omnis dignitatis“; „contubernales suos illic [scil. bei den Christen] unusquisque cognoscet, videbit illic fortasse et tui ordinis viros et matronas et principales quasque personas et amicorum tuorum vel propinquos vel amicos“; „clarissimi viri et clarissimae feminae“).¹⁾ Ähnliches bezeugt Clemens und Origenes. Clemens hat eine besondere Schrift geschrieben über das Problem: „Quis dives salvetur“; sie bezieht sich nicht auf zu bekehrende Reiche, sondern auf solche, die schon Christen sind.²⁾ Von Origenes hören wir dasselbe.³⁾ Und konnte früher gesagt werden, daß die Christen keine Ämter übernehmen, daß sie nicht im Rate der Städte sitzen, konnten sie der „infructuositas in negotiis“ und der „contemptissima inertia“ beschuldigt werden, so hörten diese Vorwürfe seit der Mitte des 3. Jahrhunderts auf. Wie in den größeren Gemeinden sich zahlreiche Christen fanden, die durch Geburt und Reichtum der guten Gesellschaft angehörten — für sie, die so viel zu verlieren hatten, war jede Verfolgung eine doppelt schwere Probe; das erkennen auch Cyprian⁴⁾ und Eusebius⁵⁾ an —, so war auch der Beamtenstand stark von ihnen durchsetzt. Schon der „Octavius“ des Minucius Felix führt uns mitten in diesen hinein, und das zweite Reskript Valerians gegen die Christen vom Jahre 258 faßte außer den Klerikern nur die obersten Stände und die Caesariani ins Auge (Cypr. ep. 80, 1: „ut senatores et egregii viri

¹⁾ Daß bereits nicht wenige Philosophen Christen geworden seien, sagt Clemens, Strom. VI, 18, 167. Als Zeichen der Zeit muß auch die Nachricht betrachtet werden, daß sich um das Jahr 215 der Statthalter von Arabien von dem ägyptischen den Origenes erbat, damit er ihm Vorträge halte (Euseb., h. e. VI, 19). Zu vergleichen ist der Eingang der pseudojustinischen „Rede an die Griechen“ in der syrischen Fassung. Hier wird als Verfasser „Ambrosius, ein Oberster Griechenlands, der Christ geworden war“, bezeichnet. Es heißt weiter, daß seine „Mitsenatoren“ gegen ihn Protest erhoben hätten.

²⁾ S. c. 2f. Auch der „Pädagog“ zeigt, daß die Gemeinde, für welche diese Unterweisung bestimmt ist, zahlreiche Gebildete in sich schloß.

³⁾ C. Cels. III, 9: *νῦν μὲν οὖν τάχα, ὅτε διὰ τὸ πλῆθος τῶν προσερχομένων τῷ λόγῳ καὶ πλούσιοι καὶ τινες τῶν ἐν ἀξιώμασι καὶ γίνονται τὰ ἄβρα καὶ εὐγενῆ ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου, τολμήσει τις λέγειν διὰ τὸ δοξάριον προϊστασθαι τινας τῆς κατὰ Χριστιανούς διδασκαλίας; cf. II, 79.*

⁴⁾ Aber de lapsis 6 entwirft er ein abschreckendes Bild von der totalen Verweltlichung reicher Christen.

⁵⁾ Euseb., h. e. VIII, 9: *ἐξαιρέτως ἐκείνοι θαυμασιώτεροι, οἱ πλοῦτω μὲν καὶ εὐγενείᾳ καὶ δόξῃ, λόγῳ τε καὶ φιλοσοφίᾳ διαπρέψαντες πάντα γε μὴν δευτέρα θέμενοι τῆς . . . πίστεως.* Schon beim Ausbruch der decianischen Verfolgung gab es in Alexandrien unter den Vornehmen und Staatsbeamten viele Christen, s. Dionysius Alex. bei Euseb. VI, 41, 11: *πολλοὶ μὲν εὐθέως τῶν περιφανεστέρων οἱ μὲν ἀπὸ τῶν δεδιότες, οἱ δὲ δημοσιεύοντες ὑπὸ τῶν πράξεων ἤγοντο.*

et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spoliuntur et si ademptis facultatibus Christiani esse perseveraverint, capite quoque multentur, matronae ademptis bonis in exilium relegentur, Caesariani autem . . . confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur“). Dieses Reskript zeigt sicherer als einzelne Stellen¹⁾ das Vermögen, wie verbreitet das Christentum auch in den oberen Ständen gewesen sein muß. Aus ihnen stammten Bischöfe wie Cyprian, Dionysius Alex., Anatolius und Paul von Samosata, deren Auftreten das von vornehmen Staatsmännern gewesen ist — übrigens bekleidete Paul neben seinem bischöflichen Amte das eines Ducenarius; Dionysius (bei Euseb., h. e. VII, 11, 18) zählt unter den Opfern, die er für sein Christentum z. Z. des Decius gebracht hat, ἀποφάσεις, δημεύσεις, προγραφάς, ὑπαρχόντων ἀοπαράς, ἀξιωμάτων ἀποθέσεις, δόξης κοσμητικῆς ὀλιγωρίας, ἐπαίων ἡγεμονικῶν καὶ βουλευτικῶν καταφρονήσεις. Anatolius hat als Staatsmann in Alexandrien gewirkt und war Mitglied des dortigen Stadtrats (Euseb., h. e. VII, 32).²⁾

Den Stand der Verhältnisse z. Z. Diokletians (bis zum Jahre 303) hat uns Eusebius (h. e. VIII, 1) angegeben: „Die Kaiser vertrauten den Unrigen sogar Statthalterstellen an über die Provinzen (τὰς τῶν ἐθνῶν ἡγεμονίας) und befreiten sie von der Verpflichtung zu opfern.“³⁾ Leider hat uns Eusebius nicht erzählt, welche Provinzen christliche Statthalter erhalten haben, wie er uns auch (VIII, 11) den Namen der Stadt in Phrygien verschwiegen hat, die ganz christlich war einschließlich aller Beamten.⁴⁾ Nur zwei Christen, die hohe Ämter bekleideten, hat er genannt, Philoromus in Alexandrien⁵⁾ und einen gewissen Adauctus.⁶⁾

¹⁾ S. z. B. die Erzählung von Astyrius, der dem Senatorenstande angehörte, bei Euseb., h. e. VII, 16 f.

²⁾ S. über ihn Gomperz, Anz. d. K. Wiener Akad., Phil.-hist. Klasse (1901) Nr. VII, 2. Auch ein anderer Christ, Eusebius, nachmals Bischof von Laodicea, spielte damals in Alexandrien eine politische Rolle (VII, 32). Vgl. das von dem Bischof Philéas von Thmuis (VIII, 9) Erzählte: διαπρέψας ἀνὴρ ταῖς κατὰ τὴν πατρίδα πολιτείαις τε καὶ λειτουργίαις.

³⁾ Die letztere Tatsache wird für die Kennzeichnung der Lage vor Konstantin immer noch zu wenig berücksichtigt. Sie kommt einer Anerkennung des Christentums auf administrativem Wege gleich.

⁴⁾ Der wertvolle Bericht lautet: Πανδημεὶ πάντες οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες, λογισταὶς τε αὐτοῖς καὶ στρατηγὸς σὺν τοῖς ἐν τέλει πᾶσι καὶ ὅλῳ δήμῳ Χριστιανοὺς σφᾶς ὁμολογοῦντες οὐδ' ὅπως οἰοῦν τοῖς προσέτιτοις εἰδωλολαρεῖν ἐπειθ-έρχον.

⁵⁾ H. e. VIII, 9: Φιλόρωμος ἀρχὴν τινα οὐ τὴν τεχνοῦσαν τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν βασιλικῆς διοικήσεως ἐγκειρισμένος, ὃς μετὰ τοῦ ἀξιωματοῦ καὶ τῆς Ῥωμαϊκῆς τιμῆς ὑπὸ στρατιωταῖς δορυφορούμενος ἐκίστης ἀνεκρίνετο ἡμέρας.

⁶⁾ H. e. VIII, 11: Καὶ τις ἕτερος Ῥωμαϊκῆς ἀξίας ἐπειλημμένος, Ἀδαυκτος

Wir sehen also, die christliche Religion ist schon vor Konstantin in die Staatsverwaltung eingezogen¹⁾, wie sie durch Clemens und Origenes in die Wissenschaft ihren Einzug gehalten hat. Indirekt bezeugt das auch Porphyrius, und Arnobius schreibt (II, 5): „Tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt spretis quibus paulo ante fidebant.“

(2) Die Verbreitung am Kaiserhof. Als Einleitung sei ein kurzer Hinweis auf die Juden am Kaiserhof vorangestellt.²⁾ Sie haben bereits am Hofe des Augustus nicht gefehlt. Inschriften belehren uns sogar, daß sie dort so zahlreich waren, daß sie eine eigene Synagoge besaßen.³⁾ Wenn wir von Jüdinnen in Rom namens Flavia Antonina, Aurelia, Faustina oder von Juden namens Aurelius, Claudius, Julianus auf Inschriften lesen, so liegt die Vermutung nahe, daß manche unter ihnen kaiserliche Sklaven oder Freigelassene oder Nachkommen solcher gewesen sind.⁴⁾ Auch einflußreich waren sie. Durch den jüdischen Hofschauspieler Alityrus, der bei Nero in großer Gunst stand, wurde Josephus in Puteoli der Kaiserin Poppäa vorgestellt und erlangte durch ihre Hülfe die Befreiung einiger jüdischer Priester.⁵⁾ Ja die Kaiserin selbst scheint eine Art von Proselytin gewesen zu sein.⁶⁾ Daß die Juden wahrscheinlich die Urheber der neronischen Christenhetze gewesen sind, wurde bereits oben (S. 41) bemerkt. Der Samaritaner

ὄνομα, γένος τῶν παρ' Ἰταλίοις ἐπισήμων, διὰ πάσης διεκθῶν ἀνὴρ τῆς παρὰ βασιλεῖσι τιμῆς, ὡς καὶ τὰς καθόλου διοικήσεις τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης μαγιστροσύνης τε καὶ καθολικότητος ἀμέμπτως διελθεῖν κτλ. — Dorymedon war Mitglied des Stadtrats in Synnada (s. Acta Dorym.). Dativus wird in den Acta Saturnini et Dativi (Afrika) als Senator bezeichnet, s. Ruinart, l. c. p. 417.

¹⁾ Über die Christen, welche das Flaminat übernahmen, s. den 56. Kanon von Elvira und Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens.

²⁾ Vgl. v. Engeström, Om Judarne i Rom undre äldre tider och deras katakomber. Upsala, 1876.

³⁾ *Συναγωγή Ἀγροπησίων*: CIGr 9902. 9903, vgl. Fiorelli, Catalogo del Museo Nazionale, Iscriz. Lat. 1956. 1960. Orelli 3222 = Garucci, Dissertaz. II, 162, 12. Engeström Nr. 3. 4 S. 31. Außerdem gab es in Rom eine *Συναγωγή Ἀγριππησίων*: CIGr. 9907; Engeström Nr. 2 S. 31. Wahrscheinlich ist hier an Agrippa, den Freund des Augustus, zu denken. Über andere jüdische Synagogen in Rom s. Engeström.

⁴⁾ Flavia Antonina: Engeström Nr. 3. Quintus Claudius Synesius Nr. 8. Ammianus, Sohn des Julianus Nr. 9. Julianus, Sohn des Julianus Nr. 10. Lucina Nr. 16. Lucilla Nr. 44. Alexander, Sohn des Alexander Nr. 18. Valerius, Gemahl der Lucretia Faustina Nr. 19. Gaius Nr. 24. Julia Nr. 27. Alexander Nr. 34. Aurelia Camerina Nr. 35. Aurelius Joses, Gemahl der Aurelia Auguria Nr. 36. Aelia Alexandria, Tochter der Aelia Septima Nr. 37. Flavia Dativa Flaviae Nr. 38. Marcella Nr. 41. Über Juden am Kaiserhofe Renan, Antichrist [deutsch] S. 9 n. 2; 125 f.

⁵⁾ Josephus, Vita 3. — ⁶⁾ Josephus, Antiq. XX, 8, 11.

Thallus, ein Freigelassener des Tiberius, konnte dem jüdischen Könige Herodes Agrippa eine Million Denare leihen.¹⁾ Die Beziehungen zwischen den Herodianern und den julischen und claudischen Kaisern waren lebhaft²⁾ u. s. w. Es bestanden zwischen den palästinensischen Juden und dem Kaiserhof vor dem großen Kriege gewiß zahlreiche Verbindungen. Später, und zwar hundert Jahre hindurch, mußten sie spärlicher werden, bez. ganz aufhören. Für das Verhältnis von Kaiserhof und Christen hatten sie weder damals noch später direkte Bedeutung.

Legenden und Romane haben die Beziehungen zwischen dem Kaiserhof und den ältesten Christen überwuchert. Petrus und Paulus sollen vor Nero gestanden³⁾, Domitian soll den Johannes

¹⁾ Josephus, *Antiq.* XVIII, 6, 4. Über die Hofintriguen der jüdischen Sklavin der Kaiserin Livia, Acme, s. *Antiq.* XVII, 5, 7f. *Bell. Jud.* I, 32, 6f.

²⁾ Von Caracalla wird überliefert, er sei „*lacte Christiano*“ aufgezogen worden (ad *Scap.* 4) und habe einen jüdischen Spielgefährten gehabt (*Spart., Carac.* 1).

³⁾ So die *Acta Petri et Pauli* (Renan, *Antichrist* S. 9), vgl. besonders c. 31. 36 f. 84. Die Sage findet sich bei vielen Schriftstellern variiert — vgl. auch die pseudoclementinische Litteratur, die in der uns vorliegenden Gestalt wohl erst in den Anfang des 4. Jahrhunderts gehört — und hat etwa im 6. Jahrhundert in den *Acta Pseudo-Lini* und den *Acta Ner. et Achill.* ihre Ausgestaltung erhalten. Im I. Buch des Pseudo-Linus wird Nero nur nebenbei genannt, aber viele vornehme Frauen werden bekehrt, so vier Konkubinen des Präfecten Agrippas (*Agrippina, Eucharía, Euphemia, Dionis*), auch die Xandippe, die Gemahlin des Albinus, „*Caesaris amicissimi*“. Nach dem II. Buch des Pseudo-Linus wirkt die Predigt noch viel durchschlagender: „*concursum quoque multum de domo Caesaris fiebat ad Paulum, credentium in dominum Jesum Christum . . . sed et institutor imperatoris [also Seneca] adeo est illi amicitia copulatus, videns in eo divinam sententiam.*“ Ein Magister Caesaris liest diesem Pauli Schriften vor, und viele „*ex familiari obsequio Neronis*“ folgten dem Apostel. Ein früherer Lustknabe des Kaisers, der zugleich „*ad vini officium*“ war, Patroklos, wird Christ. Barnabas, Justus, Paulus quidam, Arion Cappadox, Festus Galata: christliche Diener des Nero; eine vornehme Dame Plautilla, Freundin des Paulus. Ein Teil des Hofes Neros erscheint also als christlich. Bei Pseudo-Linus und noch mehr in den Akten des Ner. et Achill., die besser *Acta Domitillae* heißen sollten, sind viele historische Namen alter Christen des 2. und 3. Jahrhunderts (stadtrömische und aus der weiteren Umgebung) verwertet, aber alle Beziehungen zum Kaiserhof sind eingetragen, wie die alten Martyrologien beweisen, die noch nichts von ihnen wissen (vgl. Achelis in den Texten u. Unters. Bd. XI Heft 2). Durch die geschichtliche Tatsache, daß Clemens und Domitilla Verwandte des Kaisers gewesen sind, ist die Phantasia erhitzt worden, aber, soviel wir wissen, erst vom Ende des 2. Jahrhunderts ab. Seitdem gehören Kaiser-Verwandte zu den regelmäßigen Ausstattungsstücken der apokryphen Akten des Petrus und Paulus (vgl. auch die *Acta Barnabae* auctore Marco c. 23: *Ἰεροσσαῖος, συγγενὴς Νερόρος*). Sogar die Gemahlin des Nero, Livia, soll bekehrt worden sein. Eine Möglichkeit besteht, daß einige der in den ältesten Petrus-Akten (Vercell.) genannten römischen Christen historische Persönlichkeiten sind. C. 3 heißt es: „*Dionysius et Balbus ab Asia, equites*

persönlich verurteilt haben. Dutzende von Personen am Hofe der Kaiser sollen damals Christen geworden sein. Alles dies ist beiseite zu lassen. Mehr Beachtung verdient vielleicht, was Tertullian (Apol. 5, nacherzählt von Euseb., h. e. II, 2) über Tiberius berichtet hat, aber schließlich wird man doch den ganzen Bericht als unglaubwürdig beiseite stellen.

Der Philipperbrief des Paulus schließt (4, 22) mit den Worten: *ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*. Es gab also in der römischen Christengemeinde eine besondere Gruppe von Christen im Hause des Kaisers, und diese Gruppe hatte entweder schon von früherer Zeit her zu der philippischen Gemeinde Beziehungen oder hatte sie soeben durch den Abgesandten dieser Gemeinde, Epaphroditus, erhalten.¹⁾

Einige Jahre vor dem Brief an die Philipper ist der an die Römer geschrieben. Innerhalb der zahlreichen Grüße im 16. Kapitel²⁾ faßt Paulus zwei Gruppen zusammen, die Christen im Hause des Narcissus und die im Hause Aristobuls (Vers 10 und 11). Sie müssen also zur Familie zweier vornehmer Herrn gehört haben, die selbst nicht Christen waren. Nun wissen wir, daß z. Z. des Kaisers Claudius Niemand in Rom so mächtig und dem Kaiser so befreundet war wie ein Narcissus, und daß ein Aristobul (Enkel Herodes' des Großen) zu derselben Zeit in der Hauptstadt lebte als vertrauter Freund des Claudius. Es ist daher wahrscheinlich, daß diese beiden Männer, bez. ihre Bediensteten, von Paulus gemeint sind.³⁾

Romani, splendidi viri, et senator nomine Demetrius adhaerens Paulo . . . item de domo Caesaris Cleobius et Ifitus et Lysimachus et Aristeus, et duae matronae Berenice et Filostrate cum presbytero Narcisso.“ C. 8: „Marcellus senator.“

¹⁾ Vielleicht hatten sie ihn bei sich aufgenommen. Doch hat man sich zu erinnern, daß Philippi eine fast ganz lateinische (römische) Stadt war und daher lebhaft Beziehungen zu Rom hatte (s. Act. 16, 21).

²⁾ Viele Gelehrte trennen sie von unserm Brief ab und lassen sie nach Ephesus gerichtet sein; mir scheinen die Gründe für eine solche Gewaltigkeit nicht ausreichend.

³⁾ Narcissus starb im Jahre 54 und 55. Der Römerbrief ist m. E. im Jahre 53/54 geschrieben (nach der Mehrzahl der Forscher 4—5 Jahre später). Über Narcissus, den Freigelassenen und Privatsekretär des Claudius („ab epistulis“), s. Prosopogr. II p. 397, Lightfoot, Philipp. ³ p. 173: „As was usual in such cases, his household would most probably pass into the hands of the emperor, still however retaining the name of Narcissus. One member of this household apparently is commemorated in an extant inscription: TI. CLAUDIO. SP. F. NARCISSIANO (Murat. p. 1150. 4). Dazu Hirschfeld in den „Beiträgen zur alten Geschichte“ Bd. 2 H. 2 S. 294: „Die kaiserlich gewordene *πρότερον Ναρκίσσου οἰκία* (Wilcken, Ostraka I S. 392 f.) wird mit Recht auf den Geheimsekretär des Claudius bezogen.“ Die im Philipperbrief genannten Christen aus dem Hause des Kaisers können also die Narcissiani

Am Schluß des römischen Gemeindeschreibens nach Korinth (sog. 1. Clemensbrief) anni 95 vel 96 erklären die römischen Christen, sie hätten mit der Überbringung des Briefs zwei Männer beauftragt, die von Jugend auf bis zum Greisenalter untadelig unter ihnen gewandelt seien; sie müssen also spätestens seit dem Jahre 50 Christen gewesen sein. Sie heißen Claudius Ephebus und Valerius Bito. Mit Recht nimmt Lightfoot an, daß sie zur Dienerschaft des Kaisers gehörten; denn die Gemahlin des Claudius (Messalina) war aus der gens Valeria. Sie hatten also mitgegrüßt, als Paulus seinen Brief nach Philippï schrieb.¹⁾

Christen waren sicher der Konsul T. Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, nahe Verwandte Domitians, und als Christen sind sie im Jahre 95/6 gemäßregelt worden.²⁾ Die präsumtiven Thronerben, ihre Söhne, wurden von einer christlichen Mutter erzogen. Der gleichzeitige römische Presbyter-Bischof Clemens ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit dem Konsul identisch, mag jedoch zum kaiserlichen Haushalt gehört haben. Den Mörder des Domitian, einen Bediensteten der Domitilla, braucht sich die Kirche nicht zuschieben zu lassen, obgleich er den Mord vollzogen haben soll, um seine Herrin zu rächen.³⁾ Von seinem Christentum ist nichts bekannt.

Unsicher sind die Spuren von Christen am Kaiserhof im Hirten des Hermas. Hadrian, „omnium curiositatum explorator“, mag

des Römerbriefs sein. Aristobul hat nach Joseph., Antiq. XX, 1, 2 jedenfalls im Jahre 45 noch gelebt; die Zeit seines Todes ist nicht überliefert. Auch sein Gesinde mag in den kaiserlichen Haushalt übergeführt worden sein (s. Lightfoot, a. a. O.).

¹⁾ Die angeblichen Beziehungen des Seneca zu Paulus und den gefälschten Briefwechsel lasse ich ganz beiseite. Die Tatsache, daß später Glieder der gens Annaea Christen gewesen sind (s. o. S. 306f. 378), kann hier nichts beweisen. — Ohne Grund hat man eine Lieblingssklavin des Nero, Acte, für das Christentum in Anspruch genommen. Daß in ihrer Umgebung Namen vorkommen, die sich auch im Neuen Testament finden (Onesimus, Stephanus, Phöbe, Crescens, Artemas), ist doch belanglos. — Dagegen mag hier erwähnt sein, daß in den alten (freilich auch ganz romanhaften) Acta Pauli saec. II eine Königin Tryphäna im kleinasiatischen Antiochien vorkommt, die sich der Christin Thekla mütterlich annimmt. Sie wird in den Akten als Verwandte des Kaisers bezeichnet, und das ist richtig; die Gattin Tryphäna des kleinasiatischen Königs Polemon (saec. I. med.) war mit dem Kaiser Claudius verwandt (v. Gutschmid, Rhein. Museum 1864 S. 176 f.).

²⁾ Cassius Dio LXVII, 14; Sueton, Domitian 15; Euseb., h. e. III, 17; Bruttius bei Euseb. III, 18, 5. Über die Persönlichkeit und den Stammbaum der Domitilla und über den Ort der Verbannung ist Streit. Vielleicht sind zwei Domitillae Christinnen gewesen und verbannt worden [?]. Stammbaum im CIL T. VI, I nr. 948.

³⁾ Sueton, Domit. 15. 17; Cassius Dio LXVII, 15—17; Philostr., Vita Apoll. VIII, 25.

sich auch über die richterlichen *Cognitiones* heraus mit dem Christentum beschäftigt haben, aber sein Brief an Servian ist wahrscheinlich gefälscht¹⁾ und die Nachricht, daß er Christus habe einen Tempel bauen wollen, nicht glaubwürdig.²⁾ Sein Freigelassener Phlegon, der eine Weltchronik verfaßte, an der vielleicht Hadrian mitgearbeitet hat, zeigt sich zwar oberflächlich über das Leben Jesu und seine Wunder unterrichtet, verwechselt aber dabei Christus und Petrus.³⁾

In dem Prozeß des Justin in Rom in den ersten Jahren M. Aurels ist auch ein Schüler mit angeklagt, Euelpistus mit Namen. Er bezeichnet sich selbst als kaiserlichen Sklaven (*Acta Justinii* 4). Also war das Christentum unter den Hofbediensteten nicht ausgestorben. Vielleicht gehört auch das Spottkruzifix vom Palatin (Mus. Kircher) in diese Zeit. Es beweist, daß sich unter den kaiserlichen Pagen Christen befanden.

Unter Commodus hören wir von einem Christen Karpophorus „aus dem Hause des Kaisers“, dessen Sklave der nachmalige Bischof Kallist war (*Hippol., Philos.* IX, 12), und Irenäus (IV, 30, 1) schreibt: „*Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt habent utensilia et his qui non habent unusquisque eorum secundum suam virtutem praestat?*“ Es gab also eine ganze Gruppe von Christen am Kaiserhofe, und sie befand sich in guten Verhältnissen. Mehrere Jahre hindurch war damals die kaiserliche Konkubine Marcia („οἷσα φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου“) die mächtigste Person am Hofe und, wie uns Hippolyt (l. c.) berichtet, ging der römische Bischof Viktor bei ihr aus und ein und erlangte durch ihre Vermittelung die Befreiung der in den Bergwerken Sardiniens schmachtenden Christen.⁴⁾

Für die Zeit des Septimius Severus bezeugt Tertullian (*Apol.* 37), daß auch im Kaiserpalast sich Christen befanden und ad Scapulam 4 schreibt er: „*Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit; nam et Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodiae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem*

¹⁾ Vopisc., Saturnin. 8.

²⁾ Lamprid., Alexander 43: „Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere. quod et Hadrianus cogitasse fertur, qui templa in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri [das ist möglich], quae hodieque ideo quia non habent numina dicuntur Hadriani, quae ille ad hoc parasse dicebatur.“ Das Folgende bezieht sich vielleicht nicht mehr auf Hadrian, sondern auf Alexander. Die Legende ist wohl erst im 3. Jahrhundert entstanden, und zwar zur Erklärung der hadrianischen Tempel nullius dei.

³⁾ Orig. c. Cels. II, 14.

⁴⁾ Über Marcia s. Neumann, a. a. O. S. 84 ff. Ihre Christenfreundschaft bezeugt auch Cassius Dio LXXII, 4.

eius . . . sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus, sciens huius sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit.“¹⁾ Auch sein Sohn Caracalla stand mit jenem Christen auf vertrautem Fuße (l. c.: „optime noverat“); Tertullian bezeichnet ihn dazu als „lacte Christiano educatus.“²⁾ Unter ihm starb der kaiserliche Oberkammerherr Prosenes im Jahre 217. Daß er als Christ gestorben ist, hat de Rossi wohl mit Recht aus der Inschrift geschlossen, die ihm seine Sklaven gesetzt haben.³⁾ Die Hofämter wurden im 3. Jahrhundert immer wichtiger (doch schon im 1. Jahrhundert hatten einzelne kaiserliche Freigelassene den stärksten Einfluß auf die Staatsverwaltung ausgeübt). Ursprünglich waren Hof- und Staatsämter streng getrennt. Wie die letzteren nur freie Personen ritterlichen oder senatorischen Ranges bekleiden konnten, so wurden umgekehrt die Hof- und Hausämter durch kaiserliche Freigelassene und Sklaven besetzt. Allein allmählich kamen auch Ritter in den Hofdienst, und umgekehrt wurden Freigelassene und Sklaven nobilitiert und in den höheren Staatsdienst aufgenommen. Die Regel aber blieb, daß die kaiserlichen Freigelassenen, die „Caesariani“, die Hofämter bekleideten (auch hier bildete sich eine stufenmäßig geordnete Beamtenhierarchie aus) und oft die einflußreichsten Leute wurden. So konnte auch ein Christ, wenn er das Vertrauen des Monarchen besaß, ein wichtiger Mann im Staate werden.

Die syrischen Kaiserdamen waren z. T. dem Christentum freundlich gesinnt. Von Julia Mammäa hören wir, daß sie den Origenes zu sich nach Antiochien berufen und daß Hippolyt ihr eine Schrift gewidmet hat.⁴⁾ Orosius bezeichnet sie daher als Christin.⁵⁾ Der Hof ihres Sohnes, des Kaisers Alexander, bestand aus vielen Christen.⁶⁾ Er selbst war ihnen so günstig, daß er schon bald nach seinem Tode von den Christen als ihr heimlicher Glaubensgenosse gefeiert worden ist. Aussprüche von ihm bezeugen, daß er, der „syrische Archisynagog“⁷⁾, sich wirklich mit christlichen Dingen beschäftigt hat.

¹⁾ Daß es Christen auch in der kaiserlichen Leibgarde gab, scheint Tertullian, de corona 12 anzudeuten.

²⁾ In den Acta Charalampi (Bolland. 10. Febr. p. 382 f.) wird eine Tochter des Severus, die Christin war, genannt.

³⁾ Inscr. Christ. I nr. 5 p. 9.

⁴⁾ Euseb., h. e. VI, 21. Über Hippolyt und Mammäa s. meine Litt.-Gesch. I S. 605 ff. Wer die auf der Hippolyt-Statue genannte Severina ist, wissen wir nicht. Man hat an Aquilia Severa, die Gemahlin des Elagabal, gedacht.

⁵⁾ VII, 18.

⁶⁾ Euseb., h. e. VI, 28: πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον ἐκ πλείονων πιστῶν συνεστῶτα.

⁷⁾ Lamprid., Alex. 28.

Unter Philippus Arabs stand es ähnlich, und auch er wurde bald als heimlicher Christ in Anspruch genommen.¹⁾ Origenes hat an ihn und seine Gattin Severa geschrieben.²⁾ Auf diese Zeit zurückblickend zürnt Cyprian³⁾: „Episcopi plurimi divina procuracione contempta procuratores regum saecularium facti sunt“. Nicht nur die christlichen Laien also, nein auch die Bischöfe drängten sich zu den einflußreichen und gewinnbringenden Hof-ämtern!⁴⁾

Wie Maximinus Thrax, so säuberte Decius⁵⁾ und dann Valerian den Hof von Christen. Am Anfang der Regierung des letzteren waren sie wieder zahlreich geworden; „denn der Kaiser war gütig und wohlwollend gegen die Diener Gottes; keiner der früheren Kaiser, nicht einmal die, welche Christen gewesen sein sollen, war so liebevoll und huldvoll gegen sie gesinnt wie Valerianus. Er behandelte sie am Anfang seiner Regierung ganz öffentlich auf das freundlichste und wohlwollendste; sein ganzer Hof war voll von gottesfürchtigen Männern und eine Gemeinde Gottes“.⁶⁾ Aber das änderte sich. In dem zweiten Reskript gegen die Christen vom Jahre 258 heißt es in Bezug auf die „Caesariani“⁷⁾: „Caesariani quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur.“

Die Verfolgung hatte keine Dauer. Schon unter seinem Sohn Gallienus drangen die Christen wieder in den Hof ein, und nun nahmen sie so mächtig zu⁸⁾, daß unter Diokletian — seine Frau und Tochter waren Christinnen — der Hof zu Nikomedien zu einem

¹⁾ Euseb., h. e. VI, 34.

²⁾ Euseb., h. e. VI, 36. — ³⁾ De lapsis 6.

⁴⁾ Zwischen den kaiserlichen Hofbeamten in der Hauptstadt und denen auf den kaiserlichen Besitzungen in den Provinzen fand natürlich stetig ein Austausch statt. — Über den Grundbesitz der römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten s. die Abhandlung von Hirschfeld in den „Beiträgen z. alten Geschichte“ Bd. 2 H. 1 S. 45 ff. H. 2 S. 284 ff. „Ungleich bedeutender“, sagt Hirschfeld S. 292, „als in Italien ist der kaiserliche Grundbesitz in den Provinzen gewesen. Zunächst ist hier Ägypten zu nennen, das Augustus als Rechtsnachfolger der ägyptischen Könige übernommen hatte.“ . . . „Unter allen Provinzen des Kaiserreichs (S. 295) gibt es aber keine, die einen so ungeheuren Besitz aufzuweisen hatte, als Afrika.“

⁵⁾ Im Martyrium des h. Konon (unter Decius) wird erzählt, er sei Gärtner des kaiserlichen Gartens zu Magydus in Pamphylien gewesen (s. v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta p. 130).

⁶⁾ Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 10.

⁷⁾ Cypr., ep. 80.

⁸⁾ Wir hören z. B. von dem antiochenischen Presbyter Dorotheus, der zum Direktor der kaiserlichen Purpurfabrik in Tyrus ernannt wurde (Euseb., h. e. VII, 32). Beiläufig bemerkt Eusebius (VII, 16), daß Astyrius, ein Mann aus dem Senatorenstand und Christ, „von den Kaisern sehr geschätzt wurde“.

großen Teil aus Christen bestand.¹⁾ Die ersten Reskripte Diokletians gegen die Christen hatten die Säuberung des Hofes besonders im Auge.²⁾ Daß auch am Hofe des Konstantius Chlorus Christen waren, berichtet Eusebius.³⁾ Dasselbe gilt vom Hofe des Licinius.⁴⁾

Diese Skizze, die nicht den Anspruch erhebt ganz vollständig zu sein, mag genügen, um zu beweisen, daß die Christen in frühester Zeit in den Hof eingedrungen sind und zuletzt zeitweise einen bedeutenden Bestandteil desselben gebildet haben.

3. Die Verbreitung im Militär. Der Soldatenstand erschien mit dem Christentum noch unverträglicher zu sein als der höhere Beamtenstand; denn nicht nur mußte der Soldat wie der Beamte „Blut vergießen“, sondern jener kam auch noch häufiger in die Lage als dieser, götzendienerische Handlungen zu begehen (die Feldzeichen waren *Sacra*). Lagerreligion ist deshalb das Christentum niemals geworden, und die Vorstellungen, als hätte es sich durch die Soldaten besonders verbreitet, sind zu verbannen (s. o. S. 268). Allein andererseits hat es, namentlich in den im Orient stationierten Legionen, schon im 2. Jahrhundert Christen gegeben, und mit dem allgemeinen Wachstum des Christentums nahm auch die Zahl der Christen im Heere zu. Die Strengen unter den Gläubigen suchten die Unvereinbarkeit der christlichen Religion mit dem Soldatenstand darzutun und forderten, daß christliche Soldaten den Dienst quittieren oder das Martyrium erleiden sollten. Sie freuten sich über jeden Fall, in welchem ein Soldat, von seinem christlichen Gewissen getrieben, absichtlich wider die militärische Disziplin verstieß und abgeführt wurde. Allein diese Fälle waren selten (einige Austritte aus dem Heer sind allerdings erfolgt, sowie schroffe Insubordinationen); die christlichen Soldaten sahen es als erlaubt an, im Dienst die nun einmal bestehenden Ordnungen und Zeremonien zu respektieren, und die Kirche, sich auf Luc. 3, 14, den Hauptmann von Kapernaum und den Hauptmann von Cäsarea berufend (vgl. auch den Hauptmann unter dem Kreuz), drückte hier von Anfang an ein Auge zu, ja die große Menge der Christen nahm es bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts einem Soldaten übel, wenn er durch christliches Frondieren seine Mitsoldaten (unter Umständen

¹⁾ Euseb., h. e. VIII, 1, vgl. die Parallelstelle bei Lactantius, de mort. persec. 15. Vgl. das über die Hofleute Dorotheus und Gorgonius Erzählte.

²⁾ Der Theonasbrief, der von einem christlichen Bibliothekar Diokletians erzählt, ist eine Fälschung.

³⁾ Euseb., Vita Const. I, 16.

⁴⁾ S. Hieron., Chron. ad ann. 2337: „Licinius Christianos de palatio succellit“.

die ganze christliche Gemeinde am Ort) in Gefahr brachte. Die Rigoristen haben mit ihren Verboten schwerlich etwas ausgerichtet. Dennoch war der christliche Soldat, auch wenn er sich mit den gewöhnlichen Dienstvorschriften abgefunden hatte, in einer bedrohlicheren Lage als der gewöhnliche Christ. Seine Zugehörigkeit zu der verbotenen Sekte konnte jeden Moment zum Anlaß eines kurzen Prozesses gemacht werden; auch konnten ihm Handlungen zugemutet werden, die selbst ein laxeres christliches Gewissen verbot. Soldaten-Martyrien scheinen daher relativ häufiger gewesen zu sein als Martyrien von Zivilisten, jedenfalls sind sie auch in Zeiten vorgekommen, aus denen sonst keine Martyrien berichtet werden. Sehr zahlreich übrigens können die christlichen Soldaten im Heere vor Diokletians Zeit nicht gewesen sein; denn sonst wären wohl besondere Verbote ergangen; von solchen ist aber schlechterdings nichts bekannt.¹⁾ Erst unter Diokletian wurde man aufmerksam. Die große Verfolgung richtete sich zuerst gegen die christlichen Soldaten. Auch Licinius hat noch ein besonderes Verbot in Bezug auf sie erlassen. Umgekehrt hat die öffentliche Tolerierung und Bevorzugung der christlichen Religion damit begonnen, daß das Kreuz an die Feldzeichen der Soldaten angeheftet wurde (von Konstantin auf dem Zuge gegen Maxentius).

Hiermit ist in Kürze das Thema „Christ und Soldat“ für die vorkonstantinische Zeit erschöpft.²⁾ Das wichtigste Material sei in knapper Zusammenfassung beigelegt.

Im II. Timotheusbrief (c. 2, 3 ff.) und im II. Clemensbrief (c. 37) wird das Verhalten bez. die Organisation des Soldatenstandes ganz unbefangen den Christen als Vorbild vorgeführt.³⁾ — Das älteste Zeugnis, daß sich in einer Legion Christen befanden und zwar ziemlich zahlreich, bieten die zeitgenössischen Berichte über das Regenwunder unter Marc Aurel (Apollinaris und Tertullian bei Euseb., h. e. V, 5). Es handelt sich um die (12.) melitenische Legion, und daß grade in dieser die Christen einen bedeutenden Prozentsatz bildeten, ist nicht auffallend, da sie sich aus Gegenden rekrutierte, in denen die Christen besonders zahlreich waren.⁴⁾

¹⁾ Doch s. unten zu Euseb. VII, 15.

²⁾ Über die Rezeption von Bildern und Bezeichnungen, die dem Soldatenstande entnommen sind, in der Kirche s. oben S. 297 ff. Die Möglichkeit, daß in Afrika die Sprache des Lagers auf die Kirchensprache eingewirkt hat, muß offen gelassen werden.

³⁾ Unter den Vorwürfen, die Eusebius dem Maximinus Daza gemacht hat, figuriert auch der (h. e. VIII, 14, 11), daß er das Heer verweichlicht habe. Eusebius empfindet also wie ein loyaler Reichsbürger.

⁴⁾ Die Legion hat auch später noch Christen in ihrer Mitte gehabt, vgl. Euseb., h. e. V, 5, 1 und Gregor Nyss. Orat. II in XL martyras, Opp. Paris. (1638) T. III p. 505 sq. Die 40 Märtyrer (s. u.) gehörten auch zu dieser Legion.

Kein Christ damals und später hat diese christlichen Soldaten um ihres Standes willen getadelt. Deutlich hat Clemens Alex. die Vereinbarkeit des militärischen Standes mit dem christlichen Bekenntnis vorausgesetzt.¹⁾ Der strengste Rigorist, welcher den Soldatenstand für unvereinbar mit dem Christenstand erklärt, ist Tertullian gewesen²⁾; aber gerade er bezeugt nicht nur, daß Christen damals in dem Heere waren, sondern er ist auch Politiker genug, um diese Tatsache den Statthaltern gegenüber mit Genugtuung hervorzuheben — widerlegt sie doch den Vorwurf, die Christen seien tatenlose Einsiedler und Gymnosophisten.³⁾ Aber die Unvereinbarkeit der höheren Chargen mit dem Christenstand ist dem Tertullian selbst schon deshalb gewiß, weil sie auch richterliche Funktionen ausüben; doch auch der gemeine Soldat kann nicht Christ sein; denn man kann nicht in zwei Lagern zugleich stehen, in dem Christi und in dem des Teufels, und man kann nicht zwei Herren dienen. Dazu — Christus hat in der Entwaffnung des Petrus jedem Christen das Schwert abgeschnallt; damit wird auch die Berufung auf die Soldaten, die zu Johannes kamen, und auf den Hauptmann zu Kapernaum hinfällig.⁴⁾ Mit Frohlocken hat Tertullian den Soldaten begrüßt, der einen militärischen Kranz zurückwies und dafür hingerichtet wurde (i. J. 211). Eine eigene Schrift hat er diesem Fall gewidmet — ein deutlicher Beweis, daß er ganz singulär war und die Christen im Heere den Kranz ohne Bedenken sonst annahmen.⁵⁾

S. meine Abhandlung über das Regenwunder in den Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1894 S. 835 ff.

¹⁾ Protrept. X, 100: *στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γνώσις, τοῦ δίκαια σημαίνοντος ἔκνε στρατηγοῦ* (das bedeutet natürlich nicht, man solle den Soldatenstand aufgeben), vgl. Paedag. II, 11, 117; II, 12, 121; III, 12, 91.

²⁾ Tatian (Orat. 11) *τὴν στρατηγίαν παρήτημαι* bezieht sich auf die Prätur, aber Tatian war gewiß auch ein Gegner des Soldatenstandes.

³⁾ Apol. 37: „vestra omnia implevimus castra ipsa“; c. 42: „non sumus Brachmanae aut Indorum gymnosophistae militamus vobiscum“. Christen in dem Heere zu Lambese Ad Scap. 4. Aber seine eigene Meinung verbirgt er hier (wie er auch seine Herrschaftsgelüste verbirgt, die er bei der Auslegung der Worte „dein Reich komme“ ausgesprochen hat — im Apolog. erzählt er nur, daß die Christen pro mora finis beten). Sie steht in De idolol. 19 und in der De corona militis (vgl. auch De Pallio 5: „non milito“, und De resurr. 16).

⁴⁾ De idolol. 19.

⁵⁾ Das geht noch deutlicher aus der Beurteilung hervor, die in christlichen Kreisen über den Fall laut wurden (c. 1). „Abruptus, praeceps, mori cupidus“ nannte man den Soldaten: „musitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari . . . Ubi prohibemur coronari?“ In c. 11 legt Tertullian noch schroffer als in der Schrift de idolol. die Unvereinbarkeit des Christentums und des Soldatenstandes dar. Hier aber erörtert er auch die Frage, was ein Soldat tun soll, der im Soldatenstand vom Glauben ergriffen wird.

Rigorist ist auch Origenes; die Aufforderung des Celsus, die Christen sollten als Soldaten dem Kaiser helfen¹⁾, beantwortet er mit dem Hinweise, das täten sie durch ihre Gebete; man dürfe von ihnen so wenig Kriegsdienste fordern wie von den Priestern.²⁾ Rigorist war endlich auch Lactantius³⁾: „Militare iusto non licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur.“

An den wirklichen Verhältnissen änderten aber diese Rigoristen schlechterdings nichts. Wie es in der Legion in Melitene und zu Lambese Christen gab, so waren sie auch in andern Legionen zu finden. In Alexandrien zeigte es sich, daß der Soldat, der die Potamiäna zum Martyrium führte (i. J. 202/3), dem Christentum zugetan war, wenn er auch die Taufe noch nicht erhalten hatte.⁴⁾ Der Fall wiederholte sich ähnlich noch einmal unter Decius in Alexandrien⁵⁾, aber noch wichtiger ist, was uns Dionysius aus derselben Verfolgung in der Hauptstadt Ägyptens erzählt. Das ganze kleine Kommando (*σύνταγμα στρατιωτικόν*), welches bei dem Verhöre der Christen aufgeboten war, bestand aus Christen oder Freunden derselben. „wenn jemand als Christ verhört wurde und sich zur Verleugnung hinneigte, knirschten sie mit den Zähnen, winkten ihm zu, streckten die Hände aus und machten mit dem ganzen Körper Gebärden. Damit zogen sie die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, und bevor sie von anderen ergriffen wurden, eilten sie zur Anklagebank und erklärten, daß sie Christen seien.“⁶⁾

Einen Moment scheint es, als dürfe ein solcher Soldat bleiben (Luk. 3, 14; Matth. 8, 10; Act. 10, 1 ff.). — Die Möglichkeit bleibt offen, daß einer „mit allen Mitteln“ sich hütet, etwas Widergöttliches als Soldat zu tun —, aber nur zwei Auswege empfiehlt Tertullian: den Austritt („ut a multis actum“) und das Martyrium.

¹⁾ Daß man den Christen Abneigung gegen den Heeresdienst vorwarf, geht daraus hervor, und dieser Vorwurf war gewiß berechtigt. Indessen wirkliche Konflikte waren selten; denn die Zahl der Fälle, in denen Christen wider ihren Willen ausgehoben wurden, sind schwerlich häufig gewesen, s. Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2³ S. 849 f. und im „Hermes“ Bd. 19 (1883) S. 3 ff., Neumann, a. a. O. I S. 127 f.

²⁾ C. Cels. VIII, 73. Die Christen als sacerdotes pacis auch bei Tertull., de spect. 16.

³⁾ Instit. VI, 20, 16.

⁴⁾ Die Geschichte seines Martyriums erinnert an die des Soldaten in der Schrift de corona. Aus irgend einem Grunde wurde Basilides — so hieß der Soldat — von seinen Mitsoldaten zur Ablegung eines Eides aufgefordert. Er lehnte den Eid ab, weil er als Christ nicht schwören dürfe. Man nahm das zuerst als Scherz, aber als er beharrte, wurde ihm der Prozeß gemacht (Euseb., h. e. VI, 5).

⁵⁾ Dionysius Alex. bei Euseb., h. e. VI, 41, 16.

⁶⁾ L. c. VI, 41, 22 f.

Da man doch nicht absichtlich christliche Soldaten für die Gerichtsverhandlung ausgewählt hatte, so zeigt dieser Vorfall, wie verbreitet das Christentum in dem Heere in Ägypten war.¹⁾ Als es sich nach der diokletianischen Verfolgung darum handelte, die Lapsi einem Bußverfahren zu unterwerfen, werden die Soldaten, welche geopfert hatten, als eine besondere Kategorie in Ägypten genannt.²⁾

Lehrreich ist, was uns Eusebius von einem Offizier namens Marinus, der in Caesarea Kapp. stand, berichtet.³⁾ Ausdrücklich bemerkt er dabei, es sei damals eine Friedenszeit für die Christen gewesen (Zeit des Gallienus). Eine Centurio-Stelle war erledigt; Marinus sollte aufrücken. Da trat ein anderer vor und erklärte, Marinus sei ein Christ und könne deshalb „nach den alten Gesetzen“ keine „römische Würde“ erhalten, da er den Kaisern nicht opfre. Es kommt darüber zu einer Verhandlung. Der Richter gibt dem Marinus, der sich als Christen bekannte, drei Stunden Bedenkzeit. Als Marinus aus dem Gerichtshof heraustrat, nahm ihn der Bischof bei der Hand, führte ihn in die Kirche und, das Evangelienbuch hervorholend und zugleich auf das Schwert deutend, fragte er ihn, wofür er sich entscheiden wolle. Der Offizier griff zu dem Evangelium, blieb, zum zweitenmal vor den Richter geführt, dem Glauben treu und wurde hingerichtet. Die Erzählung lehrt, daß im Heere (bei den Offizieren) das christliche Bekenntnis nie geduldet worden ist — es scheint sogar, daß ausdrückliche Verordnungen darüber existierten —, daß man aber in praxi ein Auge zudrückte und wartete, ob sich ein Konfliktfall ereignen werde.

„Zuerst richtete sich die Verfolgung gegen die Gläubigen im Kriegerstande“, bemerkt Eusebius (h. e. VIII, 1, 7), indem er sich anschickt, den Verlauf der diokletianischen Verfolgung zu erzählen.⁴⁾

¹⁾ Man vgl. auch die Mitteilung desselben Dionysius (l. c. VII. 11. 20), daß unter den Opfern der valerianischen Verfolgung in Ägypten auch Soldaten waren.

²⁾ Epiphan., haer. 68, 2.

³⁾ L. c. VII, 15.

⁴⁾ Vgl. dazu h. e. VIII, 4: *Πλείστοντος παρῆν τῶν ἐν στρατείαις ὁρᾶν ἀσμενέστατα τὸν ἰδιωτικὸν προασπασζομένους βίον, ὥς ἂν μὴ ἕξαρτοι γένοιτο τῆς περὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν εὐσεβείας. ὥς γὰρ ὁ στρατοπεδάρχης, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος [cf. Hieron. Chron. ad ann. 2317: „Veturius magister militiae Christianos milites persequitur, paulatim ex illo iam tempore persecutione adversus nos incipiente], ἄρτι πρῶτον ἐνεχέρι τῷ κατὰ τῶν στρατευμάτων διωγμῷ, φιλοκρινῶν καὶ διακαθαίρων τοὺς ἐν τοῖς στρατοπέδοις ἀναφερομένους, αἰρεσὶν τε διδοὺς ἢ πειθαρχοῦσιν ἥς μετῆν αὐτοῖς ἀπολαΐειν τιμῆς ἢ τοῦναντίον στερεῶσθαι ταύτης, εἰ ἀντιτάττοντο τῷ προστάγματι, πλείστοι ὅσοι τῆς Χριστοῦ βασιλείας στρατιωτῶται τὴν εἰς αὐτὸν ὁμολογίαν, μὴ μελλήσαντες, τῆς δοκούσης δόξης καὶ εὐπραγίας, ἥς εἶχον, ἀναμμιλόγως προτίθησαν.* Bald begannen auch

Lactantius (de mort. 10) stimmt ihm bei: „Datis ad praepositos litteris etiam milites [vorher war von den Hofbeamten die Rede] cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut, qui non paruissent, militia solverentur. haecenus furor eius et ira processit nec amplius quicquam contra legem aut religionem dei fecit“. Der Hof und das Heer, die beiden Stützen des Throns, sollten von Christen gesäubert werden. Dieser Entschluß zeigt, daß die Christen zahlreich im Heere waren.¹⁾ Soldaten-Entlassungen und -Martyrien sind daher in dieser Verfolgung besonders zahlreich gewesen; natürlich kam es auch zu vielen Verleugnungen und Opfern. Das Heer in Melitene und Syrien empörte sich zum Teil; es scheint, daß Diokletian Machinationen von Christen dahinter gewittert hat.²⁾

Daß auch Licinius bei seinen letzten Versuchen, sich gegen Konstantin zu halten, vor allem das Heer von Christen säuberte, berichtet Eusebius (h. e. X. 8, Vita Constant. I, 54).³⁾ In diese Zeit fällt das Martyrium der 40 Soldaten von Sebaste, die uns noch einmal bezeugen, daß die 12. Legion (fulminata) zahlreiche Christen zählte.⁴⁾

In den Märtyrerakten spielen die Soldaten eine bedeutende Rolle. Einige Fälle sind schon genannt worden; alle hier aufzuzählen, würde zu weit führen. Fälschungen sind außerdem gerade auf diesem Gebiet sehr zahlreich gewesen; erinnert sei nur an Getulus, den Gemahl der Symphorosa, und seinen Bruder Amantius, ferner an die berühmte Passio des Mauricius und der Thebäischen Legion u. s. w. Soldaten waren Nereus und Achilles⁵⁾, Polyuctes⁶⁾, Maximilianus⁷⁾, Marcellus⁸⁾, Theodorus⁹⁾, Tara-

Exekutionen, die ursprünglich nicht beabsichtigt waren. Einen Kesselfuss aus dem Militär erwähnt Euseb., de mart. Pal. XI, 20 beiläufig.

¹⁾ Cf. Acta S. Maximiliani (Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859 p. 341): „Dixit Dion proconsul: In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi milites Christiani sunt et militant.“

²⁾ Euseb., h. e. VIII, 6, 8.

³⁾ In erster Linie war es auf die *κατὰ πόλιν στρατιῶται* abgesehen, d. h. auf die Polizei- und Sicherheitsbeamten in den Städten. Ihre Bedeutung war ebenso wie die der Hofbeamten von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer größer geworden gegenüber den Zivilbeamten.

⁴⁾ Daß das Testament (s. Bonwetsch, Neue kirchl. Zeitschr. III H. 12 S. 705 ff., Haußleiter, a. a. O. S. 978 ff., Bonwetsch, Studien z. Gesch. d. Theologie u. Kirche I S. 75 ff., v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta, 1902 p. 166 ff.) von Soldaten geschrieben ist bez. stammt, merkt man an keiner Stelle. Das mit Vorsicht zu benutzende Martyrium ist von Gebhardt, a. a. O. S. 171 ff. abgedruckt.

⁵⁾ S. Achelis, Texte u. Unters. XI, 2 S. 44.

⁶⁾ Melitenische Legion, s. Conybeare, The Apology and Acts of Apollonius (1894) S. 123 ff.

⁷⁾ Cf. Ruinart, l. c. p. 340 ff.: „Theveste in foro.“ „Fabius Victor temonarius est constitutus cum Valeriano Quintiano praeposito Caesariensi

chus¹⁾, Marcianus und Nicanders²⁾, Dasius³⁾, der berühmte Pachomius⁴⁾ u. s. w.

cum bono tirone Maximiliano filio Victoris: quoniam probabilis est, rogo ut incumetur“ „Maximilianus respondit: Quid autem vis scire nomen meum? mihi non licet militare, quia Christianus sum. Dion proconsul dixit: Aptum illum cumque aptaretur, Maximilianus respondit: Non possum militare, non possum malefacere; Christianus sum. Dion proconsul dixit: Incumetur. cumque incumatus fuisset, ex officio recitatum est: Habet pedes quinque [quinos?], uncias decem [also war er tauglich]. Dion dixit ad officium: Signetur. cumque resisteret Maximilianus, respondit: Non facio; non possum militare.“ Vgl. auch das Folgende: „Milito deo meo“: „non accipio signaculum; iam habeo signum Christi dei mei si signaveris, rumpo illud, quia nihil valet non licet mihi plumbum collo portare post signum salutarem domini mei.“ Auf die Frage des Prokonsuls, was die Soldaten denn Böses tun, antwortet Maximilian: „Tu enim scis quae faciunt.“ — Hier haben wir eine gewaltsame Konfessionsszene.

¹⁾ Cf. Ruinart, l. c. p. 343 ff.: „In civitate Tingitana.“ Es ist Kaisergeburtstag; als alle schmausten und opferten. Marcellus quidam ex centurionibus legionis Traianae reiecto cingulo militari coram signis legionis, quae tunc aderant, clara voce testatus est, dicens: Jesu Christo regi aeterno milito. abiecit quoque vitem et arma et addidit: Ex hoc militare imperatoribus vestris desisto et deos vestros ligneos et lapideos adorare contemno. si talis est condicio militantium, ut diis et imperatoribus sacra facere compellantur, ecce proicio vitem et cingulum, renuntio signis, et militare recuso.“ Beim Verhör sagt er darauf: „Non decebat Christianum hominem molestiis saecularibus militare, qui Christo domino militat.“

²⁾ Ruinart, l. c. p. 506 ff.: Amasia im Protus.

³⁾ Cf. Ruinart, l. c. p. 451 ff.: Auf die Frage des Richters, welches Standes er sei, antwortet Tarachus: *στρατιωτικῆς . . . διὰ δὲ τὸ Χριστιανὸν με εἶναι νῦν παγανεύειν ἡρεσιάζωμαι*. Auf die weitere Frage, wie er denn frei geworden sei, erwidert er: *ἐδούθην Φουλόριος τοῦ ταυτοδρόχου, καὶ ἀπέλυσέ με*. Den Drohungen des Richters begegnet er u. a. mit den Worten (p. 464): *εἰ καὶ τὰ μάλιστα οὐκ ἔξεστί σοι κατὰ τοῦ σώματος μου, στρατιωτικὸν ὄντα οὕτως παρανόμως βασανίζειν* (cf. Rescript. Dioclet. ad Salustium praesidem), *πλὴν οὐ παραιτοῦμαι σοι τὰς ἀπονοίας, πρῶτις δ' ἔλεις*.

⁴⁾ Cf. Ruinart, l. c. p. 571 ff. Auf die Vorhaltung des Richters, daß die Kaiser zu opfern geboten hätten, erwidert Nicander: „Volentibus sacrificare haec praeceptio constituta est, nos vero Christiani sumus, et huiusmodi praecepto teneri non possumus.“ Auf die weitere Vorhaltung, warum sie ihren Sold nicht mehr nehmen wollen, entgegnet derselbe: „Quia pecuniae impiorum contagium sunt viris deum colere cupientibus.“

⁵⁾ Cf. Analect. Bolland. XVI (1897) p. 11 ff. Dasius weigerte sich, die wüste soldatische Feier der Saturnalien mitzumachen.

⁶⁾ Pachomius (s. seine Vita) diente im Heere des Konstantin gegen Maxentius. Die Liebe, welche christliche Soldaten bewiesen, soll ihn zum Christentum geführt haben. Er wurde dann Mönch und ist der Stifter der berühmten Mönchskolonie in Tabennisi geworden. — Die Acta Archelai beginnen mit einer Erzählung zum Lobe des Marcellus in Karri: dieser reiche Christ habe einst 7700 (!) Kriegsgefangene den Soldaten abgekauft; das habe auf diese einen tiefen Eindruck gemacht: „illi admirati et amplexi tam immensam viri pietatem munificentiamque et facti stupore permoti exemplo misericordiae commonentur, ut plurimi ex ipsis adderentur ad fidem domini

Unsere Darstellung des Verhältnisses der Kirche zum Soldatenstand könnte auf Grund des 12. Kanons von Nicäa bestritten werden. Derselbe lautet: „Diejenigen, welche von der Gnade berufen, den ersten Eifer gezeigt und den Gürtel abgelegt haben, nachher aber wie Hunde zum eigenen Auswurf zurückgekehrt sind, so daß einige sogar Geld aufwendeten und durch Geschenke die Wiederaufnahme in den Kriegsdienst bewirkten, diese sollen nach den drei Jahren unter den „audientes“ zehn Jahre unter den „substrati“ bleiben u. s. w.“ Man könnte nach diesem Kanon annehmen, die Synode halte das Christentum für unvereinbar mit dem Soldatenstand. Allein dagegen hat schon Hefele (Konzilien-Gesch. I² S. 414 ff.) in der Hauptsache das Richtige bemerkt. Es ist erstlich hier nicht von Soldaten überhaupt die Rede, sondern von solchen Soldaten, welche ihren Stand um des christlichen Bekenntnisses willen verlassen hatten, dann aber wieder zu ihm zurückgekehrt waren. Zweitens bezieht sich der Kanon auf Soldaten, die im Heere des Licinius gedient hatten, das Cingulum niederlegten, als er das Heer von Christen säuberte (darauf bezieht sich wohl der Ausdruck *τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδείξασθαι*), dann aber doch wieder in das Heer zurücktraten und — da dasselbe faktisch ein heidnisches Heer war und gegen Konstantin kämpfte — somit den Glauben verleugnet hatten. Daß der Kanon so zu verstehen ist, zeigt der enge Zusammenhang mit Kanon 11. In diesem handelt es sich um Gefallene *ἐπὶ τῆς τυραννίδος Αικωνίου*. Unser Kanon schließt sich ihm aufs engste an.

4. Die Verbreitung unter den Frauen. Wer das Neue Testament und die nächstfolgenden Schriften aufmerksam liest, muß bemerken, daß die Frauen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter eine bedeutende Rolle bei der Propaganda des Christentums und in den Gemeinden gespielt haben.

Aus I Kor. 7, 12 ff. erfährt man, daß es in Korinth gemischte Ehen gab; ob der Fall, daß ein Heide eine christliche Frau hatte, häufiger war als der umgekehrte, läßt sich nicht erkennen. Ganz deutlich ist, daß in den Gemeindeversammlungen daselbst mit Bewilligung des Apostels Frauen auftraten und öffentlich beteten und weissagten (c. 11, 5 ff.). Mit dieser Tatsache und Erlaubnis scheint c. 14, 34 nicht zu stimmen („die Weiber sollen in den Gemeinden schweigen; denn es wird ihnen nicht gestattet zu sprechen, sondern sie sollen gehorsam sein, wie auch das Gesetz

nostri Jesu Christi derelicto militiae cingulo, alii vero vix quarta pretiorum portione suscepta ad propria castra discederent, caeteri autem parum omnino aliquid quantum viatico sufficeret accipientes abirent“. Die Geschichte ist aller Wahrscheinlichkeit nach erfunden, aber dennoch nicht wertlos.

sagt; [v. 35] wenn sie aber etwas lernen wollen, mögen sie in den Häusern ihre Männer fragen; denn es ist skandalös für ein Weib in der Gemeinde zu sprechen¹⁾). Der Widerspruch hebt sich nur dann, wenn jenes Beten und Weissagen im ekstatischen Zustand geschah, über welchen Niemand Macht hat, und wenn das Sprechen (*λαλεῖν*), welches verboten wird, als Lehrrede aufgefaßt wird. Jedenfalls rügt der Apostel, daß christliche Frauen in Korinth ihre Grenzen überschritten, sowohl durch den Versuch, in den Versammlungen zu lehren, als auch durch den Anspruch, unverschleiert im Gottesdienst zu erscheinen.¹⁾ In dem Briefe grüßen Aquila und Priska (Priscilla) samt ihrer ephesinischen Hausgemeinde (c. 16, 19). An dieser Stelle fällt bereits auf, daß die Frau neben dem Manne (wenn auch nach ihm) genannt ist; denn in solchen Fällen wird in der Regel nur der Mann genannt. Sie muß also an sich und in ihrer Hausgemeinde etwas bedeutet haben; der Römerbrief wird uns darüber sofort Aufschluß geben.²⁾

Im Römerbrief (c. 16, 1f.) wird eine gewisse Phöbe empfohlen, welche „Dienerin der Gemeinde in Kenchreä“ genannt wird. Die folgende Charakteristik (*προστάτις πολλῶν ἐργεσίῃ καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ*) macht es wahrscheinlich, daß sie eine begüterte Frau und Patronin (nicht Bedienstete) der Gemeinde in Kenchreä gewesen ist. An diese Empfehlung reiht sich der Auftrag an (c. 16, 3f.): „Grüßet Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus — die da für mein Leben ihren Hals dargeboten haben und denen nicht nur ich danke, sondern alle Gemeinden der Heiden — und die Gemeinde in ihrem Hause“. Hier steht der Name der Priska voran und, es mag gleich hier gesagt sein, auch II Tim. 4, 19 steht er voran. Also ist es klar, daß die Hauptperson — wenigstens in Bezug auf die christliche Wirksamkeit — die Frau war, daß also auch das Lob und der Dank in erster Linie ihr gilt. Sie war eine Mitarbeiterin des Paulus, also eine Missionarin und zugleich die Leiterin einer kleinen Gemeinde. Beides konnte sie nur sein, wenn sie lehrte; missionieren und lehren aber durfte sie nur, wenn sie vom Geist erweckt und bezeichnet war, denn sonst hätte Paulus sie nicht anerkannt. Man darf sie also als „ἡ ἀπόστολος“ in Anspruch nehmen, wenn Paulus sie auch nicht so genannt hat. Grüße ergehen im Römerbrief dann noch an eine Maria, „ἣν πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς“ (16, 6), an Try-

¹⁾ Vgl. Tertullians Schrift *de virginibus velandis* (u. den *Liber Pontif.* sub Lino: „Hic ex praecepto beati Petri constituit, ut mulier in ecclesia velato capite introiret“).

²⁾ C. 1, 11 werden „οἱ Χλόης“ genannt, die dem Apostel besondere Nachrichten über korinthische Gemeindeverhältnisse gebracht haben. Wir wissen nicht, ob Choe selbst eine Christin war, und wo sie zu suchen ist.

phäna und Tryphosa, „τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ“ (16, 12), an Persis, „ἡ ἀγαπητή, ἣτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ“ (16, 12), an die Mutter des Rufus, die Paulus auch als seine eigene Mutter bezeichnet (16, 13), an Julias, wahrscheinlich die Frau des Philologus, mit dem sie zusammen genannt ist (16, 15), an die Schwester des Nereus (16, 15). Nicht weniger als acht Frauen sind also begrüßt (neben 18 Männern).¹⁾ Alle diese Frauen müssen durch ihre Arbeit, was ja auch angedeutet wird, der Gemeinde und dem Apostel oder beiden bedeutende Dienste geleistet haben.²⁾

Aus dem Kolosserbrief ersieht man, daß es in Kolossä einen Konventikel gab, an dessen Spitze eine Frau namens Nymphe stand (4, 15)³⁾; denn in ihrem Hause versammelte sich diese Gruppe.

Im Philipperbrief, der so wenige Personalien enthält, liest man (4, 2): „Die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich, eines Sinns im Herrn zu sein; ja, ich bitte auch dich, edler Gatte, nimm dich ihrer an, denn sie haben ja am Evangelium mit mir gekämpft zusammen mit Clemens und meinen anderen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens stehen.“ Die beiden Frauen waren also Mitbegründerinnen der Gemeinde zu Philippi und standen daher noch eben in hohem Ansehen (vielleicht als Vorsteherinnen zweier Hausgemeinden, wie Nymphe in Kolossä). Nun waren sie aber in Mißhelligkeiten geraten. Der Apostel vermeidet sorgfältig, für eine der beiden Partei zu ergreifen. Sie sollen sich selbst zurechtfinden; dabei soll der Mann der einen (Syntyche — die andere war wohl Witwe oder hatte einen heidnischen Mann oder war unverehelicht) mithelfen. Die Angelegenheit wäre gewiß nicht im Briefe behandelt worden, wenn sie nicht für die ganze Gemeinde von Bedeutung gewesen wäre.

Daß die Frauen den Männern untertan sein sollen, schärft der Apostel sowohl Koloss. 3, 18 als Ephes. 5, 22 ein. Diese Mahnung ist uns doppelt verständlich, wenn wir beachten, wie nahe es den christlichen Frauen lag, eine Rolle zu spielen.

Die Apostelgeschichte ergänzt das Bild, welches Paulus bietet.

¹⁾ Dabei ist Junias neben Andronicus (16, 7) als Mann gezählt; Chrysostomus aber hat den Namen (Junia) weiblich verstanden.

²⁾ Überwiegend wahrscheinlich ist auch das Christentum der Pomponia Graecina, „insignis femina“, in Rom im apostolischen Zeitalter (Tacit. Annal. XIII, 32). Die Frage ist so oft und so gründlich behandelt worden, daß sie einer nochmaligen Untersuchung nicht bedarf.

³⁾ Ἀσπάσασθε . . . Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν. In dem Philemonbrief, der auch nach Kolossä gerichtet ist, wird als Adressatin neben Philemon seine Gattin Apphia genannt, allein sie wird nur mitgenannt, weil der Brief von einer häuslichen Angelegenheit handelt, in der die Hausfrau auch etwas zu sagen hatte.

Schon in der jerusalemischen Gemeinde treten die christgläubigen Frauen (1, 14) hervor; im Hause der Maria, der Mutter des Markus, versammelte man sich täglich abends (12, 12). Der Hinzutritt von Frauen neben den Männern zur Gemeinde wird ausdrücklich berichtet (5, 14). Es wird von Tabea zu Joppe erzählt (9, 36ff.), von Lydia in Philippi, der ersten uns bekannten europäischen Christin (16, 14)¹⁾, von Damaris in Athen neben Dionysius (17, 34), von den vier weissagenden Töchtern des Philippus (21, 9) und von dem besonderen Anteil, den in der Diaspora die Frauen an der neuen Bewegung nahmen (13, 50 zu Antiochien Pis.: οἱ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως, 17, 4 zu Thessalonich: προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλῳ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺν γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλέγαι, 17, 12 zu Beröa: πολλοὶ ἐπίστευσαν καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν [man beachte die Voranstellung der Frauen] οὐκ ὀλέγοι). Auch der Priscilla wird gedacht, und zwar in einer Weise, die sich ganz dem anfügt, was wir von Paulus gehört haben. Selbständig steht sie und ihr Gatte²⁾ neben Paulus (18, 2f.): sie treiben Mission in Gemeinschaft mit ihm kraft eigenen Rechts in Korinth, Ephesus und Rom, woher sie gekommen waren; aber auch in der Apostelgeschichte steht (18, 18. 26) die Frau voran, und die Frau ist es gewesen — so hat Chrysostomus mit Recht aus 18, 26 herausgelesen —, die den Johannesjünger Apollo bekehrt hat. Apollo war ein gebildeter Grieche: vermochte die Frau ihn zu unterrichten (ἀκριβέστερον ἐκθεῖναι τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ), so muß sie selbst gebildet gewesen sein. Sie war nicht nur die Mutter ihrer Hausgemeinde, sondern, wie wir auch von Paulus hören, Missionarin und Lehrerin. —

Im 1. Petrusbrief werden die Frauen ebenfalls zum Gehorsam gegen ihre Männer ermahnt, aber es wird auch ein besonderes Motiv dafür genannt (3, 1): ἵνα καὶ εἴ τις ἀπειθοῖσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθίσονται, ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ἑμῶν. Der Wandel — nicht Predigen und Lehren — der Frauen soll ungläubige Männer bekehren. Hier sind gemischte Ehen vorausgesetzt, in denen die Frauen die bekehrten sind. —

¹⁾ Drei Frauen sind also an der Begründung der philippischen Gemeinde beteiligt gewesen, Lydia, Euodia und Syntyche. Doch mag Lydia ein Cognomen sein; in diesem Fall kann die Frau mit der Euodia oder Syntyche identisch sein.

²⁾ Nur Aquila wird als pontischer Jude bezeichnet; war sie von anderer, höherer Herkunft? S. meine Abhandlung über das Ehepaar in den Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1900 S. 2ff.

In der Apokalypse hören wir (zu Thyatira) von einer christlichen, aber häretischen Prophetin Jezabel, welche die Gemeinde verführt. Daß Frauen Prophetinnen sein können und sind, ist dabei stillschweigend vorausgesetzt.¹⁾

Nachdem sich Ignatius auf seinem Transport einige Zeit in Smyrna aufgehalten hatte, grüßt er in den beiden von Troas aus dorthin geschriebenen Briefen (ad Smyrn., ad Polyc.), die sonst nur spärliche Grüße enthalten, eine gewisse Alke, „τὸ ποθητόν μοι ὄνομα“ und in dem einen Brief „τὸν οἶκον Γαουίας, ἣν εὐχόμεαι ἐδραῖσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ“, in dem anderen „τὴν τοῦ ἐπιτρόπου [so schreibe ich nach der mir wahrscheinlichen Vermutung Lightfoots, nicht Ἐπιτρόπου] σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων [τοῖς τέκνοις?]. Die weitere Vermutung Lightfoots, Gabia sei identisch mit der Frau des Prokurators („Mention is made in the inscriptions at Smyrna of an officer called ἐπίτροπος στρατηγός or ἐπίτροπος τῆς στρατηγίας; another Smyrnaean inscription speaks of ὁ ἐπίτροπος τοῦ Σεβαστοῦ, s. Boeckh C. J. 3151. 3162. 3203“), ist sehr ansprechend. Hiernach war also die Gattin des Prokurators Gabia Christin, er selbst Heide — ein typischer Fall; wir werden ähnliche bringen können —, und sie spielte eine hervorragende Rolle in der Gemeinde. Eine solche, ja eine noch größere, muß aber auch Alke, die ganz isoliert steht, gespielt haben. Nun liest man in dem Brief der Smyrner über den Tod Polykarp (c. 17), daß ein den Christen feindlicher Mann namens Niketas als „Bruder der Alke“ bezeichnet wird. Diese Bezeichnung wäre sinnlos, wenn Alke nicht eine sehr hervorragende, nicht nur in Smyrna, sondern auch in Philomelium (wohin der Brief gerichtet ist) bekannte Dame gewesen wäre. Jene beiden Stellen in den Ignatiusbriefen geben uns Aufschluß. Sie war eine besonders angesehene und tätige Christin in Smyrna, als solche in Asien bekannt. Schon um das Jahr 115 arbeitete sie für die Gemeinde, und noch im Jahre 156 wurde sie genannt und scheint noch nicht gestorben zu sein. Ihr Bruder war ein energischer Christenfeind, sie eine Stütze der christlichen Gemeinde; es ist ähnlich wie bei Gabia: die Männer Heiden, die Frauen Christinnen.

Eine in einer unbekannten asiatischen Gemeinde hervorragende Christin muß auch die Frau gewesen sein, an welche nicht sehr lange vor den Ignatiusbriefen der zweite Johannesbrief gerichtet ist. Sie scheint sich durch besondere Gastfreundschaft ausgezeichnet zu haben und wird daher freundschaftlich davor gewarnt, nicht häretische Wanderlehrer ins Haus aufzunehmen.

¹⁾ In Hebr. 11 werden auch Frauen als Glaubensheldinnen vorgestellt. Der Brief ist vielleicht von Priscilla oder Aquila verfaßt.

Die von Paulus den Korinthern gegenüber begonnene Reaktion gegen das Hervordrängen der Frauen in den Gemeinden wird vom Verfasser der Pastoralbriefe fortgesetzt.¹⁾ I Tim. 2, 11 ff. wird der Frau in peremptorischer Form das Lehren verboten²⁾ — Kinder gebären soll sie und Glaube, Liebe und Heiligung haben. Ausdrücklich wird das damit motiviert, daß sie dem Manne gegenüber inferior ist: Adam wurde zuerst gebildet, dann Eva; nicht Adam wurde von der Schlange verführt, sondern Eva.³⁾ Diese scharfen Worte setzen starke Übergriffe seitens der christlichen Frauen voraus; auch hatte man mit arbeitsscheuen, lüsternen und klatschsüchtigen jungen Witwen in den Gemeinden bereits üble Erfahrungen gemacht (I. c. c. 5, 11 ff.). Daß solche Weiber besonders häufig der Verführung durch blendende Irrlehrer erliegen, sagt der II. Timotheusbrief (3, 6).

Neu ist in den Pastoralbriefen, daß die Existenz eines kirchlichen Witweninstituts vorausgesetzt ist und Anordnungen in Betreff desselben gegeben werden (I Tim. 5, 9 f.). Der Brief des Plinius an Trajan über die Christen spricht von Frauen, welche bei den Christen „ministrae“ (Diakonissen) heißen. Daneben gab es einen Stand von berufsmäßigen Asketinnen „virgines“, auf die

¹⁾ Auch von einem frühen Redaktor der Apostelgeschichte; s. meine Nachweisungen a. a. O. S. 10 n. 5. Wahrscheinlich hat man auch Clemens Romanus (I Clem. ad Cor.) hierher zu rechnen. Seine Ermahnungen an die Frauen (c. 1; 21) haben den Zweck, sie auf das häusliche Leben zu beschränken. Dasselbe ist bei Polykarp der Fall (ad Philipp. 4). Im Hirten des Hermas spielen die Frauen schlechterdings keine Rolle, und man darf daher wohl annehmen, daß sie in der römischen Gemeinde stärker zurücktraten als anderswo.

²⁾ Διδάσκειν γυναῖκα οὐκ ἐπιτρέπω. Hierzu scheint Tit. 2, 3 in Widerspruch zu stehen, wo gefordert wird, *προσβύτιδας εἶναι . . . καλοδιδασκάλους*, allein der nächste Satz ist hinzuzuziehen: *ἵνα σωφρονίσωσι τὰς νέας γυναικίδους εἶναι, φιλοτέκνους κτλ.* Es ist hier also nicht Lehren in der Kirche gemeint.

³⁾ Damit war ein Gedanke angeschlagen, der weiter gewirkt hat und der katholischen Kirche verhängnisvoll werden sollte. So schreibt schon Tertullian (de cultu fem. I, 1): „Evam te esse nescis? vivit sententia dei super sexum istum in hoc saeculo; vivat et reatus necesse est. tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum suasisti quem diabolus aggredi non valuit. tu imaginem dei, hominem, tam facile elisisti. propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit.“ Auf dieser Folie hebt sich die Gestalt der Maria, der Mutter Jesu, um so leuchtender ab. Was durch diese Betrachtung am ganzen weiblichen Geschlecht gestündigt wurde, sollte durch die Marienverehrung wieder gut gemacht werden. Doch darf man bei jener empörenden Stelle Tertullians nicht vergessen, wie oft die Rhetorik mit ihm durchgeht. L. II c. I desselben Buchs schreibt er: „Ancillae dei vivi, conservae et sorores meae, quo iure deutor vobiscum postremissimus equidem, eo iure conservitii et fraternitatis audeo ad vos facere sermonem.“

sich vielleicht schon I Kor. 7, 36 f. bezieht. Das ursprüngliche Verhältnis von kirchlicher Witwe, Diakonisse (im Abendland unbekannt) und „Jungfrau“ ist dunkel; jedenfalls aber beweisen diese Einrichtungen, daß kirchliche Berufsordnungen für Frauen sehr frühe getroffen worden sind.

In den romanhaften, aber alten „Acta Pauli“ haben die Frauen auch eine große Rolle gespielt. Wir hören von einer korinthischen Gemeindeprophetin namens Theonoe¹⁾, von Stratonike (der Frau des Apollophanes) in Philippi — es ist die vierte philippische Frau, deren Namen überliefert ist —, von Eubulla und Artemilla in Ephesus, vor allem aber von der „Apostolin“ Thekla in Ikonium.²⁾ Daß sie sich selbst getauft hat, daß sie sodann als Missionarin gewirkt hat und gestorben ist (*πολλὸνς φωτίσασα τῷ λόγῳ θεοῦ*), wird erzählt. Es ist unwahrscheinlich, daß der Romanschreiber diese Figur einfach erfunden hat. Es wird wirklich ein von Paulus in Ikonium bekehrtes Mädchen, namens Thekla, gegeben haben, die in der Mission tätig gewesen ist. Die späteren apokryphen Apostelgeschichten wimmeln geradezu von Berichten über Bekehrungen vornehmer und niederer Frauen in Rom und in den Provinzen. Die Berichte sind im Einzelnen unglaublich, aber im Allgemeinen bringen sie die Tatsache richtig zum Ausdruck, daß die christliche Predigt vor allem von den Frauen ergriffen worden ist, und daß der Prozentsatz der christlichen Frauen, besonders in den vornehmen Ständen, größer war als der der christlichen Männer. Schon Plinius in seinem Brief hebt das „utriusque sexus“ hervor; aber auch andere Gegner betonten es, daß die christliche Predigt bei den Witwen und Weibern besondere Aufnahme finde.³⁾ Auch die christlichen Apologeten bezeugen es, sofern sie mit Vorliebe betonen, daß die christlichen Weiber, um derentwillen das Christentum als eine inferiore Religion geschmäht werde, besser von göttlichen Dingen Bescheid wüßten als die Philosophen.⁴⁾

¹⁾ So nach dem koptischen Text.

²⁾ Dazu von Lectra, Theokleia, Tryphäna, Falconilla.

³⁾ S. Celsus bei Orig. c. Cels. III, 44; auch noch Porphyrius urteilte so (cf. Hieron. in Jesaj. 3, Brev. in Ps. 82 und Augustin, de civit. dei XIX, 23). Die von Apulejus (Metamorph. IX, 14) als abscheulich geschilderte Frau scheint eine Christin gewesen zu sein.

⁴⁾ Vgl. noch Augustin, de civit. dei X, 11: „Difficile fuit tanto philosopho [scil. dem Porphyrius] cunctam diabolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula Christiana nec cunctatur esse et liberrime detestatur.“ — Die Apologeten und christlichen Lehrer hatten auch Frauen zu Schülerinnen. In Bezug auf Origenes ist das mehrfach bezeugt; im Schülerkreise des Justin (Acta Justini 4) findet sich auch eine Frau namens Charito.

Noch über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus treten die Frauen hervor, nicht nur durch die große Zahl und im Gemeindedienst als Witwen und Diakonissen¹⁾, sondern auch als Prophetinnen und Lehrerinnen. Der Verfasser der „Acta Theclae“ ist in seine Thekla gradezu verliebt; es fällt ihm nicht ein, sie als Lehrerin zu beanstanden; er feiert sie vielmehr (auch der Prophetin in Korinth gedenkt er ohne Tadel). Wir wissen aber von Tertullian, daß der Verfasser des Romans ein kleinasiatischer Presbyter gewesen ist. Also gab es um die Mitte des 2. Jahrhunderts selbst Kleriker, welche das Lehren und Missionieren der Frauen nicht mißbilligten.

In Hierapolis in Phrygien waren die weissagenden Töchter des Philippus hoch angesehen; Papias hat ihnen gelauscht. Bald nach ihnen lebte eine Prophetin Ammia in Asien, die noch am Ende des 2. Jahrhunderts mit Verehrung genannt wurde (Euseb., h. e. V, 17). Die große montanistische Bewegung ist in Phrygien im sechsten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts von Montanus und zwei Prophetinnen, Maximilla und Priscilla, hervorgerufen worden.²⁾ Später scheint eine Prophetin Quintilla dort aufgetreten zu sein³⁾, und noch unter Maximinus Thrax machte in Kappadocien eine Prophetin Aufsehen.⁴⁾

Besonders bei den Gnostikern spielten die Frauen eine große Rolle⁵⁾; sie sahen nicht auf das Geschlecht, sondern auf den Geist. Marcion hatte „sanctiores feminas“ um sich⁶⁾; Apelles lauschte in Rom auf die Offenbarungen einer Jungfrau Philumena⁷⁾; die Karpokratianerin Marcellina kam nach Rom und lehrte daselbst⁸⁾; der Valentinschüler und Sektenstifter Markus hatte be-

¹⁾ Auf den Gemeindedienst der Frauen gehe ich nicht näher ein, weil wir demnächst eine gründliche Untersuchung über denselben durch einen jungen Gelehrten, meinen Schüler und Freund Hrn. Zscharnack, erhalten werden.

²⁾ Tertullian (de anima 9) erzählt: „Es ist gegenwärtig bei uns eine Schwester, der die Charismen der Offenbarung zu teil geworden sind; in der Kirche während des Sonntagsgottesdienstes erleidet sie sie in Verzückerung. Sie verkehrt mit den Engeln, zuweilen auch mit dem Herrn, sieht und hört Geheimnisse, blickt Einigen ins Herz und gibt denen, die es verlangen, Heilmittel an“ u. s. w. Daß man bei den kirchlichen „Witwen“ besondere Begnadigungen durch den Geist erwartete, geht aus der Apostol. Kirchenordnung (Texte u. Unters. V, H. 5 S. 22) hervor.

³⁾ Epiphan. haer. 49. Die Persönlichkeit ist unsicher.

⁴⁾ Firmilian bei Cypr., ep. 75, 10.

⁵⁾ Von der Helena des Simon Magus ist wohl abzusehen.

⁶⁾ Hieron., ep. 43. In dem Brief an Ktesiphon (s. auch zu II Tim. 3, 6) schreibt derselbe: „Marcion Romam praemisit mulierem quae decipiendos sibi animos praepararet.“

⁷⁾ Tertull., De praescript. 30 u. sonst.

⁸⁾ Iren. I, 25: „multos exterminavit“.

sonders Frauen unter seinen Gläubigen, ließ sie sogar die Eucharistie sprechen, weihte sie zu Prophetinnen und verführte in Gallien viele.¹⁾ Generell sagt Tertullian von den Frauen in den häretischen Gemeinschaften (de praescr. 41): „Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes promittere, forsitan et tingere.“

Aber eben der Gegensatz zum Gnostizismus und Montanismus bestimmte die Kirche, die Tätigkeit der Frauen in der Kirche — abgesehen von den Dienstleistungen an Frauen — ganz zu untersagen. Anlaß zu Tertullians Schrift de baptismo bot die Ankunft einer häretischen Frau in Karthago, welche lehrte und dabei die Taufe herabsetzte. Tertullian bemerkt im Eingang seines Traktats, selbst wenn sie die gesunde Lehre hätte, dürfe sie nicht lehren. Sodann wendet er sich gegen die in der Gemeinde — es gab also solche noch —, welche unter Berufung auf das Beispiel der Thekla das Recht der Frauen zu taufen und zu lehren verteidigten. Er nimmt ihnen zunächst ihren Schriftbeweis; die Akten des Paulus sind gefälscht. Sodann weist er aus I Kor. 14, 34 nach, daß das Weib zu schweigen habe. Es ist beachtenswert, daß er auch als Montanist diesen Standpunkt festgehalten hat: „Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare“ (de virg. vel. 9).²⁾ Auch das visionäre Weib (de anima 9) sprach in der montanistischen Kirche „post transacta solemnia dimissa plebe“.

Bei einigen kirchlichen Bewegungen der Folgezeit haben indessen Frauen noch immer eine Rolle gespielt. So mußte in Karthago eine Näherin namens Paula exkommuniziert werden, weil sie gegen Cyprian agitierte (Cypr. ep. 42), und die „factiosa femina“ Lucilla in Karthago ist für die Vergiftung des donatistischen Streits in seinen Anfängen verantwortlich (Optat. I, 16).

Die Zahl der vornehmen Frauen, die uns als Christinnen oder

1) Iren. I, 13, 2: *γυναῖκας εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρυστώτος αὐτοῦ . . . μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται. καὶ τοῦτο τὰς εὐπαύρους καὶ περιπορεῖσας καὶ πλουσιωτάτας.* I, 13, 7: *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπαιχῶσι γυναῖκας.* Die zwangsweise Weihe der Frauen zu Prophetinnen, bis sie denn wirklich sich als Prophetinnen fühlten, I, 13, 3.

2) Tertullian beschäftigt sich in seinen Schriften häufig mit der christlichen „Frauenfrage“; viele Probleme gab es da. — Offenbar handelt es sich auch in der tendenziösen Legende der sog. Apost. Kirchenordnung über Martha und Maria darum, den Frauen jede aktive Beteiligung an der Abendmahlsfeier zu verbieten (s. Texte u. Unters. II, H. 5 S. 28 ff.): *ὅτε ἤτιςεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ἠυλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, οὗκ ἐπέτρψε ταῖς γυναῖξι συστῆναι ἡμῖν.*

als christenfreundlich genannt werden, ist sehr groß.¹⁾ Außer den schon erwähnten sei vor allem an Domitilla, die Gemahlin des T. Flavius Clemens, an Marcia, an Julia Mammäa, an die Gemahlin des Philippus Arabs, an die vornehme römische Märtyrerin Soter — Ambrosius rühmte sich, mit ihr verwandt zu sein —, an die Schwestern Victoria, Secunda und Restituta aus senatorischer Familie in Karthago, an die Frau und die Tochter des Kaisers Diokletian, an die h. Crispina, „clarissima, nobilis genere“ erinnert. Von christlichen „clarissimae feminae“ spricht Tertullian (ad Scap. 4 und sonst), von christlichen „matronae“, die in die Verbannung zu schicken seien, Valerian im zweiten Edikt (Cyp. ep. 80). Origenes hebt es hervor (c. Cels. III, 9), daß neben höheren Staatsbeamten auch adelige Frauen das Christentum ergreifen. Die Geschichte von der Gattin des Pontius Pilatus, die ihn warnte Jesum zu verurteilen (Matth. 27, 19), mag eine Legende sein, aber sie ist typisch geworden für zahlreiche beglaubigte Fälle, die sich später ereignet haben. Tertullian erzählt uns (ad Scap. 3): „Claudius Lucius Herminianus in Cappadocia indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse Christianos crudeliter tractavit“. Hippolyt berichtet (Comm. in Dan. IV, 18), ein syrischer Statthalter hätte Christen, die in apokalyptischem Enthusiasmus in die Wüste gezogen waren, als Räuber hinrichten lassen, wäre nicht seine Gattin, *ὁῦσα πιστή*, bei ihm für sie eingetreten. Eusebius hat uns die Geschichte von der christlichen Gattin des Stadtpräfekten von Rom unter Maxentius überliefert (h. e. VIII, 14), die sich wie Lucretia selbst den Tod gab, um nicht entehrt zu werden. Justin berichtet (Apol. II, 2) von einer vornehmen Römerin, die sich von ihrem zügellosen Gatten scheiden ließ. In allen diesen Fällen sind die Männer heidnisch, die Frauen christlich.²⁾

¹⁾ Noch deutlicher aber zeigt die Schrift „de cultu feminarum“ Tertullians und der Paedagog des Clemens, daß eine bedeutende Anzahl vornehmer und reicher Frauen in den Gemeinden zu Karthago und Alexandrien vorhanden war. Im zweiten Buch jenes Werks c. 1 sagt Tertullian, daß viele christliche Frauen sich so putzen und einhergehen wie „feminae nationum“. Es gab auch solche, die ihren Schmuck und Prunk damit verteidigten, daß sie sagten, sie würden als Christinnen auffallen, wenn sie sich anders kleideten (II c. 11). Tertullian aber erwidert (II c. 13): „Ceterum nescio an manus spatulio circumdari solita in duritiam catenae stupescere sustineat. nescio an crus periscelio laetatum in nervum se patiat artari. timeo cervicem, ne margaritarum et smaragdorū laqueis occupata locum spathae non det.“

²⁾ Vgl. auch Mart. Saturnini et Dativi (Ruinart p. 417): „Fortunatianus, sanctissimae martyris Victoriae frater, vir sane togatus, sed a religionis Christianae . . . cultu . . . alienus.“ — In der Schrift des Porphyrius „ἡ ἐκ λογίων φιλοσοφία“ (cf. Augustin, de civit. dei XIX, 23) wird ein Orakel des Apollo wiedergegeben, welches er einem erteilt hatte, der ihn befragte, wie

Bei den Verfolgungen — es ist das eine der sichersten Tatsachen — wurde zwischen Männern und Frauen kein Unterschied gemacht, weder in der Zeit vor Decius noch in der folgenden Epoche. Die Zahl der Märtyrerinnen ist daher relativ sehr bedeutend gewesen: als die erste Märtyrerin gilt Thekla, obgleich sie wunderbar gerettet worden sein soll; ihr schließen sich als berühmte Märtyrerinnen an Domitilla und Agnes in Rom, Blandina in Lyon, Agathonike in Pergamum, Donata, Secunda und Vestia in Scili, Potamiäna, Quinta, Apollonia, Ammonarion, Mercuria, Dionysia in Alexandrien, Perpetua und Felicitas in Karthago, Dionysia in Lampsacus, Domnina [Donuina] und Theonilla¹⁾ in Aegea, Eulalia in Spanien, Afra in Augsburg. Es würde jedoch viel zu weit führen, auch nur die sicher beglaubigten Frauen, die gemartert oder ins Exil geschickt oder der Unzucht preisgegeben worden sind, hier aufzuzählen. Seelenstärke und Mut haben sie in nicht geringerem Maße bewiesen als die Männer, und die Kirche stellte an sie nicht niedrigere Anforderungen als an diese, hielt aber auch die triumphierenden Frauen in ihrem Gedächtnis doppelter Ehre für würdig.

In der letzten Verfolgung, der Icinianischen, ist noch ein sehr merkwürdiges Verbot ergangen, welches sich auf die Frauen bezog. Der Kaiser verordnete, (1) Männer und Frauen sollen nicht gemeinschaftlichen Gottesdienst halten, (2) die Frauen sollen überhaupt nicht in die Gotteshäuser gehen, (3) Frauen sollen nicht von den Bischöfen in der Religion unterrichtet werden, sondern nur von Frauen (Euseb., *Vita Constant.* I, 53). Die Motive für diese „von allen verlachten“ Anordnungen sind dunkel. Die Sorge für die Sittlichkeit der Frauen kann doch nur ein vorgeschützter Beweggrund gewesen sein, welches war der wirkliche? Darf man aus der Anordnung schließen, daß das Christentum nach der Meinung des Kaisers seine Stärke bei den Frauen hatte?

er sein Weib von dem Christentum wieder abbringen könne: „Forte magis poteris in aqua inpressis litteris scribere aut adinflans leves pinnas per aera avis volare, quam pollutae revoces impiae uxoris sensum. pergat quo modo vult inanibus fallacis perseverans et lamentari fallacis mortuum deum cantans, quem iudicibus recta sentientibus perditum pessima in speciosis ferro vincta mors interfecit.“ — Die Schwierigkeiten, in die ein christliches Weib neben einem heidnischen Mann kam, hat Tertull. *ad uxor.* II, 4 ff. drastisch geschildert (ein Teil der Stelle ist oben S. 284 abgedruckt). — Die Fälle, daß der Mann Christ, die Frau heidnisch (oder bloße Namen-Christin) war, müssen selten gewesen sein, doch s. die *Acta Marciani et Nicandri* und die *Acta Irenaei* (oben S. 284f.).

¹⁾ Theonilla (Ruinart, *Acta Mart.* p. 311) bezeichnet sich selbst als „*ingenua mulier*“. Als sie der Richter der Kleider hatte berauben lassen, sagt sie: „Non me solam, sed et matrem tuam et uxorem confusionem induisti per me.“

Noch ist ein Wort über die gemischten Ehen zu sagen, über die schon Paulus (s. o.) gehandelt hat. Er hat nicht ihre Scheidung verlangt, sondern im Gegenteil den christlichen Gatten angewiesen, in der Ehe zu verharren, und auf die Bekehrung des nichtchristlichen Gatten zu hoffen. Aber gewiß hat Paulus hier solche Fälle vorausgesetzt, in denen die Ehe schon bestand, als der eine Teil christlich wurde.¹⁾ Von Ehen, die zwischen Christen und Heiden geschlossen werden, hören wir erst verhältnismäßig spät.²⁾ Sie werden anfangs und eine längere Zeit hindurch nicht oder ganz selten vorgekommen sein, aber seit dem Ende des 2. Jahrhunderts waren solche Eheschließungen nicht mehr unerhört. Das ganze 2. Buch „ad uxorem“ hat Tertullian geschrieben, um seine Frau davor zu warnen, nach seinem Tode einen Heiden zu heiraten, und im ersten und zweiten Kapitel sagt er ausdrücklich, solche Ehen kämen jetzt vor. Er mißbilligt sie nicht nur, sondern verwirft sie in den stärksten Ausdrücken (c. 3: „Fideles gentilium matrimonia subeunt stupri reos esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis“)³⁾; aber er muß zu seinem Schmerze mitteilen (l. c.), daß neulich ein Bruder behauptet hat, die Ehe mit einem Heiden sei zwar ein Vergehen, jedoch ein ganz kleines.

In diesem Falle hat die Kirche sich zunächst dazu geneigt, dem Rigoristen Recht zu geben. Cyprian hat in seinen „Testimonia“ einen besonderen Abschnitt (III, 62) der Bestimmung gewidmet: „Matrimonium cum gentilibus non iungendum“⁴⁾, und auf der Synode

¹⁾ Es ist eine Streitfrage, ob in der Anweisung c. 7, 39 (*μόνον ἐν κυρίῳ*) die Eheschließung einer Christin mit einem Heiden bestimmt ausgeschlossen ist. Ich vermag mich trotz der Meinung Tertullians und dem Gewicht der Exegeten, die für diese Erklärung eintreten, nicht für sie zu entscheiden. Hätte der Apostel das ausschließen wollen, so hätte er es wohl deutlich und zwar für beide Teile, Mann und Weib, gesagt. Oder verbietet er nur den Weibern, einen heidnischen Mann zu nehmen, nicht aber den christlichen Männern, ein heidnisches Mädchen zu wählen? Das ist nicht unmöglich, aber es ist diese Auskunft doch nicht wahrscheinlich. Das *μόνον ἐν κυρίῳ* will, daß die christliche Gesinnung gewahrt bleibt. Sie zu bewahren ist aber auch in der Ehe mit einem Heiden möglich (s. c. 7, 16). Die Voraussetzung ist dabei natürlich, daß der christliche Teil den heidnischen gewinnen will und kann.

²⁾ Ignat. ad Polyc. 5 gibt eine Bestimmung über die Eheschließung, bei der er augenscheinlich nur Fälle im Auge hat, in denen beide Teile christlich sind. Andere scheinen nicht in seinem Gesichtskreis zu liegen.

³⁾ Cf. de corona 13: „Ideo non nubemus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt“ [er meint die heidnischen Hochzeitsgebräuche].

⁴⁾ Freilich zeigt die Stelle de lapsis 6, daß die Kirche hier nicht immer einschreiten konnte und jedenfalls nicht sofort exkommuniziert hat. In dem düsteren Bilde, welches Cyprian de lapsis 6 von dem Zustand der karthagi-

zu Elvira (can. 15) wurde bestimmt: „Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur“; s. dazu die Kanones 16 und 17: „Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, ne ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis neque haereticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infidele: si contra interdictum fecerint parentes, abstinere per quinquenium placet“ und „Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem.¹⁾

„Propter copiam puellarum“ — sie waren in der christlichen Gemeinde den Jünglingen gegenüber, namentlich in den vornehmen Ständen in der Mehrheit. Schon Tertullian hat deshalb (ad uxor. II, 8) den begüterten christlichen Mädchen geraten, einen armen Jüngling zu heiraten; geben doch, sagt er, manche Heidinnen ihre Hand ihren Freigelassenen und Sklaven und verachten die öffentliche Meinung, wenn sie nur Männer bekommen, von denen sie kein Hindernis ihrer Ungebundenheit zu befürchten haben! Vielleicht hat Kallist, der Bischof von Rom, diese Worte gelesen — auch in Rom muß die Gefahr groß gewesen sein, daß christliche Mädchen der vornehmen Stände zu Ehen mit heidnischen Männern schritten oder in Unzucht gerieten, weil sie einen christlichen Mann gleichen Standes nicht fanden und mit einem Manne niederen Standes keine Ehe eingehen wollten, um ihren Rang nicht zu verlieren. Kallist erklärte nun, daß er solchen Mädchen gestatte, sich einen Sklaven oder freien Mann zuzulegen, ohne mit ihm eine staatlich gültige Ehe zu schließen; er werde (von Kirchen wegen) eine solche Geschlechtsverbindung gelten lassen.²⁾ Die Kirche schafft hier also ein kirchliches Eherecht gegen das staatliche Eherecht, und sie schafft es aus der Zwangslage heraus, in die sie sich durch die größere Anzahl christlicher Mädchen im Vergleich mit der christlicher Jünglinge gesetzt sieht.³⁾ Die Kallistsche Indulgenz beweist an ihrem Teile besonders klar, daß das weibliche Element (in den vornehmen Ständen) in der Kirche zahlreicher war als das männliche.

niensischen Gemeinde vor der decianischen Verfolgung entworfen hat, fehlt auch der Zug nicht: „iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi.“

¹⁾ Auf der Synode zu Arles, die übrigens eigentlich nicht mehr zu unsrer Periode zu rechnen ist, war man bereits nachsichtiger als zu Elvira; s. can. 11: „De puellis fidelibus, qui gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.“

²⁾ Hippol., Philos. IX, 12.

³⁾ Auf die bösen Folgen der sehr bedenklichen Erlaubnis hat Hippolyt hingewiesen.

Drittes Kapitel.

Die Verbreitung des Christentums bis zum Jahre 325.

Ich halte mich im Folgenden streng an die in der Überschrift gegebenen Grenze und schließe alle die Orte aus, die erst nach dem Jahre 325 wirklich bezeugt sind. Es besteht bei der Zufälligkeit der Überlieferungen kein Zweifel, daß viele, ja sehr viele Orte, für welche vor dem Nicänum eine christliche Gemeinde nicht nachweisbar ist, doch eine solche, ja sogar ein Bistum besessen haben. Allein welche Orte dies sind, das weiß man nicht sicher. Und wenn es auch gewiß ist, daß die Zeit Konstantins für den Orient nicht eine Epoche gewesen ist, in der sehr viele neue Bistümer gestiftet worden sind — denn in nicht wenigen Provinzen scheint das Netzwerk der kirchlichen Hierarchie bereits fertig geknüpft gewesen zu sein, so daß nicht neue Maschen eingeknüpft, sondern sogar nicht selten einige wieder entfernt worden sind ¹⁾ —, so ist doch andererseits sicher, daß neue Gemeinden zahlreich entstanden. Im Occident sind aber ohne Zweifel auch sehr viele neue Bistümer (nicht nur Gemeinden) im 4. Jahrhundert gegründet worden. In nicht wenigen Provinzen begann hier jetzt erst die Christianisierung im großen Stil (Sulp. Sever., Chron. II, 33: „hoc temporum tractu mirum est quantum invaluerit religio Christiana“). In Bezug auf die Stärke der Verbreitung des Christentums in den verschiedenen Provinzen werden die folgenden Bogen das nachweisen, was hier überhaupt nachgewiesen werden kann; aber was sie über die Zahl der einzelnen Gemeinden (bez. Bistümer) mitteilen, ermöglicht nicht überall ein richtiges Bild, da wir über einige Provinzen bessere, über andere spärlichere Nachrichten haben, über keine Provinz aber vorzügliche. Würde ich die Grenze beim Jahre 381 oder auch schon beim Jahre 343 gesetzt haben, so ließe sich viel Vollständigeres bieten; allein wir würden dann den Zweck preisgeben, den wir uns gesetzt haben, nämlich festzustellen, wie verbreitet das Christentum war, als

¹⁾ Für die kleinasiatischen Provinzen möchte ich bestimmt annehmen, daß das Netzwerk bereits vor Konstantin fix und fertig war. Am Ende des 4. Jahrhunderts hat es dort c. 400 Bistümer gegeben. Wenn wir nun trotz der Spärlichkeit und Zufälligkeit der Quellen nahezu 150 für die Zeit vor dem J. 325 nachzuweisen vermögen, so besteht die hohe Wahrscheinlichkeit, daß die meisten jener 400 schon da waren. Diese wird dadurch verstärkt, daß wir aus Kleinasien im 4. Jahrhundert wohl von energischem Zurückdrängen und Auflösen des Chorepiskopats und der zu kleinen Bistümer, sehr selten aber von der Einrichtung neuer Bistümer hören.

Konstantin es tolerierte und privilegierte.¹⁾ Der Übersicht über die Orte, in denen christliche Gemeinden vor dem Jahre 325 nachweisbar sind, stelle ich zwei Listen voran, welche die Orte angeben, in denen christliche Gemeinden vor Trajan, bez. vor Commodus bestanden haben.²⁾

**I. Orte, in denen christliche Gemeinden bez. Christen
bereits im 1. Jahrhundert (vor Trajan) nachweisbar sind.³⁾**

Jerusalem	Saron (Act. 9).
Damaskus (Act. 9).	Cäsarea Pal. (Act. 10).
Samaria (Act. 8 auch samaritanische Dörfer, s. v. 25).	Antiochia Syr. (Act. 11 u. sonst).
Lydda (Act. 9).	Tyrus (Act. 21).
Joppe (Act. 9).	Sidon (Act. 27).
	Ptolemais (Act. 21).

¹⁾ Eines der wichtigsten Hilfsmittel für die Verbreitung des Christentums vor dem J. 325 ist die Liste der Subskriptionen des Konzils von Nicäa. Sie ist in ausgezeichnete Weise jüngst kritisch hergestellt worden: H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cunitz, *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace, Lipsiae*, 1898. Aus der Anzahl der in Nicäa anwesenden Bischöfe — nach dem besten Zeugen, Eusebius, waren es über 250 — läßt sich nichts für die Verbreitung des Episkopats (geschweige für die Verbreitung der christlichen Religion) schließen; denn aus Europa und Nordafrika waren nur ganz wenige Bischöfe gekommen, und auch von den Bischöfen des Orients fehlten sehr viele. Daß im ganzen über 2000 Kleriker anwesend waren, wie orientalische Quellen behaupten, ist glaublich, aber unwesentlich. — In Bezug auf die christlichen Inschriften, den Orient betreffend, ist leider das Wort Cumonts zutreffend (*Les Inscr. Chrét. de l'Asie mineure*, Rome, 1895 p. 5): „Je ne sais s'il existe une catégorie de textes épigraphiques, qui soit plus mal connue aujourd'hui que les inscriptions chrétiennes de l'empire d'Orient“.

²⁾ Ich begnüge mich dabei mit einer bloßen Aufzählung, da in dem folgenden Abschnitt, der nach Provinzen geordnet ist, eine Skizze der Ausbreitungsgeschichte und des Wachstums des Christentums in jeder Provinz gegeben ist. In die Spezialitäten der provinzialen Ausbreitungsgeschichte bin ich freilich auch in diesem Kapitel nicht eingegangen. Hier müssen Spezialforscher, Archäologen und Architekten zusammenarbeitend helfen, und jede größere Provinz hat ihren eigenen Stab von Gelehrten nötig, wie Afrika einen solchen in den französischen Forschern besitzt. Das wird freilich noch auf lange Zeit ein frommer Wunsch bleiben. Indessen auch die Forschung Einzelner hat Großes auf dem Gebiet der provinzialen und lokalen Kirchengeschichte des Altertums bereits geleistet. Neben de Rossi stehen Le Blant und Ramsay. Die bescheidenen Blätter, die ich im Folgenden darbiete und die zu veröffentlichen ich fast Bedenken trage, haben ihren Zweck erreicht, wenn sie eine in der Hauptsache richtige Umrißzeichnung bieten.

³⁾ Man beachte, wie nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch schon Paulus die Christen einzelner Provinzen zusammenfaßt; es müssen also in jeder dieser Provinzen (Judäa, Samaria, Syria, Cilicia, Galatia, Asia, Macedonia, Achaja) bereits mehrere Gemeinden existiert haben.

Pella (Euseb., h. e. III, 5; über andere palästinensische Ortschaften, in denen schon in früher Zeit Judenchristen wohnten, s. sub III, 1 Palästina).¹⁾

Tarsus (Act. 9. 11. 15).

Salamis auf Cypern (Act. 13).

Paphos auf Cypern (Act. 13).

Perge in Pamphylien (Act. 13. 14).

Antiochia in Pisidien (Act. 14).

Ikonium (Act. 13. 14).

Lystra (Act. 14).

Derbe (Act. 14).

Ungenannte galatische Orte (Paul., Galat.; I Petr. 1, 1).

Ungenannte kappadocische Orte (I Petr. 1, 1).

Ephesus (Act., Pauli epp.).

Kolossae (Paul. ep.)

Laodicea (desgl.).

Hierapolis in Phrygien (desgl.).

Smyrna (Apoc. Joh.).

Pergamum (desgl.)

Sardes (desgl.)

Philadelphia in Lydien (desgl.).

Thyatira in Lydien (desgl.).

Troas (Act. 16. 20; Paul. epp.).

Philippi in Macedonien (Act. 16; Paul. epp.).

Thessalonich (Act. 17; Pauli epp.).

Beröa in Macedonien (Act. 17; Paul. ep.).

Athen (Act. 17; Pauli ep.).

Korinth (Act. 18; Pauli epp.).

Kenchreae bei Korinth (Pauli ep.).

Kreta (Ep. ad Titum).

Rom (Acta 27f.; Pauli epp.; Apoc. Joh.).²⁾

Puteoli (Act. 28).³⁾

(Spanien).⁴⁾

Mehrere Gemeinden in Bithynien und Pontus (I Petr. 1, 1; Plinii ep. ad Trajan.).⁵⁾

Alexandrien (kein direktes Zeugnis, aber aus Rückschlüssen sicher).

Zur Zeit Trajans war also das Christentum bereits bis an die Küste des tyrrhenischen Meeres, vielleicht sogar schon bis

¹⁾ Großneffen Jesu (Enkel seines Bruders Judas), die Domitian maßregeln wollte — so erzählt Hegesipp —, lebten in Palästina auf dem Lande.

²⁾ Babylon (I Petr. 5, 13) ist wahrscheinlich Rom.

³⁾ Die Spur von Christentum, die man in Pompeji auf einer halbverlöschten Inschrift gefunden haben will (HRICTIAN?) ist unsicher. — Daß in den von der Apostelgeschichte genannten Städten, die hier nicht aufgeführt sind (Asdod in Philistäa, Seleucia, Attalia in Pamphylien, Amphipolis, Apollonia, Assus, Malta, Mitylene, Milet u. s. w.), damals Christen gewesen sind, läßt sich nicht erweisen. In Tit. 3, 12 ist Nikopolis (Epirus), in Röm. 15, 19 Illyrien, in II Tim. 4, 10 Dalmatien genannt. Auf die Insel Pontia (oder Pandataria?) wurde Domitilla verbannt. — Alle Ortsnamen, die nur in apokryphen Apostelgeschichten vorkommen, sowie alle nur dort genannten Provinzen oder Länder, in denen bereits im apostolischen Zeitalter missioniert worden sein soll, lasse ich als unsicher beiseite.

⁴⁾ Ob Paulus sein Vorhaben (Röm. 15, 24. 28), in Spanien zu missionieren, ausgeführt hat, ist kontrovers. Mir ist es nach I Clem. ad Cor. 5 und dem Muratorischen Fragment wahrscheinlich, s. auch Acta Petri (Vercell.) c. 6.

⁵⁾ Daß Amisus damals Christen hatte, macht Ramsay (The Church in the Roman empire 1893, S. 211. 235) wahrscheinlich.

Spanien, vorgedrungen. Es hatte seine Hauptstützpunkte in Antiochien, der westlichen und nordwestlichen Küste Kleasiens und in Rom. Hier und in Bithynien hatte es bereits die Aufmerksamkeit der Regierung erweckt. „Cognitiones de Christianis“ waren in der Hauptstadt im Gange, und Nero, Domitian und Trajan haben bereits zu der neuen Bewegung Stellung genommen. Tacitus spricht in Bezug auf Rom (Zeit Neros) von einer „multitudo ingens“; Plinius in Bezug auf Bithynien braucht noch stärkere Ausdrücke; Ignatius (Ephes. 3) spricht von den christlichen Bischöfen als *κατὰ τὰ πέριτα ὁρισθέντες*. Auch am Kaiserhof war die neue Religion schon seit Jahrzehnten zu finden, ja sogar in der flavischen Familie.

II. Orte, in denen christliche Gemeinden vor dem J. 180 (Tod des Marc Aurel) nachweisbar sind.

Zu den sub I aufgeführten Orten kommen folgende hinzu:

Mehrere Gemeinden in der Umgegend von Antiochien Syr. (Ignat. ad Philad. 10; Namen sind nicht genannt; man denkt vor allem an Seleucia, s. Acta Pauli); mehrere Gemeinden in der Umgegend von Smyrna (Iren. bei Euseb., h. e. V, 20, 8) und viele asiatische Gemeinden (I. c. V, 24).	z. Z. M. Aurels beweist, s. Euseb. V, 7).
Edessa (Julius Afrikanus, Bardasanes u. s. w.).	Magnesia am Mäander (Ignat.).
Kirchen in Mesopotamien bez. am untern Tigris (s. Näheres im Abschnitt III).	Tralles in Karien (Ignat.) ¹⁾
Melitene (in der dort stationierten Legio fulminata gab es zahlreiche Christen, wie die Erzählung vom Regenwunder	Philomelium in Pisidien (Mart. Polye.).
	Parium in Mysien (nach den Acta Oseniphori wahrscheinlich).
	Nikomeden (Dionys. Cor. bei Euseb., h. e. IV, 23).
	Otrus in Phrygien (Antimontanist bei Euseb., h. e. V, 16.) ²⁾
	Hieropolis in Phrygien (nach den Abercius-Inschriften wahrscheinlich).
	Pepuza in Phrygien (Apollonius bei Euseb., V, 18).

¹⁾ Magnesia und Tralles dürfte man wohl, ohne zu kühn zu sein, bereits zu den Gemeinden stellen, die vor Trajan gestiftet worden sind.

²⁾ Ramsay, St. Paul the traveller etc., 3. Auflage 1897, Vorrede p. VII f. „Christianity spread with marvellous rapidity at the end of the 1. and in the 2. century in the parts of Phrygia that lay along the road from Pisidian Antioch to Ephesus, and in the neighbourhood of Iconium, whereas it did not become powerful in those parts of Phrygia that adjoined North Galatia till the 4. century“.

Tymion [= Dumanli?] in Phrygien (desgl.).

[Ardabau = *Κάροδαβα*?] ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μνείᾳ (Antimontanist bei Euseb. V, 16; s. Ramsay, Phrygia p. 573; es ist nur als Geburtsort des Montanus von uns genannt).

Apamea in Phrygien (Euseb. V, 16).

Kumane in Phrygien (desgl.)

Eumeneia in Phrygien (desgl.)

Ancyra in Galatien (desgl.).¹⁾

Sinope (Hippol. bei Epiphan., haer. 42, 1).

Amastris im Pontus (Dionys. Cor. bei Euseb., IV, 23).

Debeltum in Thracien (Serapion bei Euseb., V, 19).

Anchialus in Thracien (desgl.)²⁾

Larissa in Thessalien (Melito bei Euseb., IV, 26).

Lacedämon (Dionys. Cor. bei Euseb., IV, 23).

Knossus auf Kreta (desgl.).

Gorthyna auf Kreta (desgl.)³⁾
Same auf Cephallene (Clemens Alex., Strom. III, 2, 5).

Mehrere Gemeinden in Ägypten (s. Iren. I, 10; die Wirksamkeit des Basilides und Valentin daselbst, sowie Rückschlüsse; Näheres in Abschnitt III).

Neapel (Katakomben).

Syrakus (Katakomben, aber nicht ganz sicher).

Lyon (Brief der Gemeinde daselbst bei Euseb., V, 1 ff. Irenäus).

Vienne (Euseb. V, 1 ff.).

Karthago (sichere Rückschlüsse aus Tertullian).

Madaura in Numidien (Märtyrer).

Scillium in Nordafrika (Märtyrer).

Kirchen in Gallien (bei den Kelten; Iren.).

Kirchen in Germanien (Iren.)⁴⁾

Kirchen in Spanien (Iren.).

Christen gab es bereits in allen römischen Provinzen, ja über die Grenzen des römischen Reichs hinaus. Die Mehrzahl derselben stand schon in einem großen Verbande, der sich um das J. 180 konsolidierte und politische Formen annahm.

¹⁾ Vielleicht hatte Myra in Lycien eine Gemeinde (s. Acta Pauli).

²⁾ Wahrscheinlich hatte auch Byzantium bereits eine Gemeinde (s. Hippol., Philos. VII, 35; vielleicht ist auch an Tertull., ad Scap. 3 zu erinnern).

³⁾ Über die Möglichkeit, auch für die Cyrenaica Christen vor dem J. 180 nachzuweisen, s. im nächsten Kapitel.

⁴⁾ Also hatte wohl Köln (vielleicht auch Mainz?) eine Gemeinde.

III. Orte, in denen christliche Gemeinden vor dem Jahre 325 (Konzil von Nicäa) nachweisbar sind, nebst einer kurzen Geschichte der Ausbreitung der christlichen Religion in den einzelnen Provinzen.

1. Palästina.

Die früheste Ausbreitung des Evangeliums in Palästina (Syria Palästina) wird von der Apostelgeschichte — jedoch nur in Grundzügen — erzählt; ich setze ihre Berichte als bekannt voraus. Mittelpunkt der Christenheit in Palästina war von Anfang an Jerusalem, nicht galiläische Städte, wie man vermuten könnte. In Jerusalem übernahm Jakobus, der Bruder des Herrn, die Leitung der Gemeinde¹⁾, nachdem die Zwölfjünger ihren Beruf ausschließlich in der Mission erkannt hatten (wahrscheinlich 12 Jahre post resurr. und nicht, wie eine alte Überlieferung sagt, gleich nach der Himmelfahrt). Die Verwandtschaft mit Jesus war das Ausschlaggebende für die Wahl des Jakobus. Ihm folgte (60/1 oder 61/2) wiederum ein Verwandter Jesu, nämlich sein Vetter Simeon, Sohn des Kleopas, der erst unter Trajan (120jährig!) als Märtyrer starb. Eine alte Überlieferung führt dann für die Zeit von Trajan (10. Jahr?) bis zum 18. Jahr Hadrians 13 jerusalemische „Bischöfe“ auf.²⁾ Das kann nicht richtig sein; es sind hier wohl Presbyter mitgenannt.³⁾ Alle diese Bischöfe waren Beschnittene, und daraus folgt, daß die Gemeinde judenchristlich war, was auch durch die Briefe des Paulus und die Apostelgeschichte (21, 20) für das apostolische Zeitalter direkt bezeugt ist. Indessen kann sie ihrer Mehrzahl nach nicht auf der äußersten Rechten des Judenchristentums gestanden haben, wenn anders dem Beschluß Act. 15, 28f. ein, sei es auch späteres, Faktum zu Grunde liegt. Im Anfang der ersten Belagerung Jerusalems verließen die Christen die Stadt (Euseb., h. e. III, 5 und Epiphan., haer. 29, 7 nach Hegesipp oder Julius Africanus) und wanderten nach Pella aus; sie scheinen später nur spärlich nach Jerusalem zurückgekehrt zu sein, als die Stadt sich aus den Trümmern wieder erhob.⁴⁾ Die Gemeinde war jedenfalls klein — wie groß sie vorher gewesen war, wissen wir nicht; der Auszug um das Jahr 68 läßt auf keine große Anzahl schließen⁵⁾.

¹⁾ Sein „Bischofsstuhl“ wurde noch z. Z. des Eusebius gezeigt, s. h. e. VII, 19.

²⁾ S. das Nähere in meiner Chronologie I S. 129 ff. 218 ff.

³⁾ Zahn (Forschungen VI S. 300) meint, es seien die Namen palästinensischer gleichzeitiger Bischöfe in die jerusalemische Liste geraten.

⁴⁾ Das geht aus Epiphan., haer. 29, 7 deutlich hervor.

⁵⁾ Eusebius und Epiphanius, bez. ihre Gewährsmänner, sagen ausdrücklich, daß alle Christen Jerusalems nach Pella gezogen seien. Die Angaben der Apostelgeschichte für das Wachstum und die Größe der jerusalemischen

Wir wissen nur, daß sie Priester¹⁾, Pharisäer²⁾ und griechisch sprechende Juden aus der Diaspora³⁾ umfaßte und nicht reich war⁴⁾. Sie verschwand vollends, nachdem Hadrian nach Beendigung des Barkochbakriegs jedem Beschnittenen verboten hatte, die Stadt auch nur zu betreten.

Die neue heidnische Stadt Aelia Capitolina, die sich auf der Stätte Jerusalems erhob, hat es nie zu größerer Bedeutung gebracht.⁵⁾ Doch siedelten sich in ihr sofort Heidenchristen an, und der Amtsantritt des ersten heidenchristlichen Bischofs (Marcus) wird von Eusebius nach zuverlässiger Überlieferung bereits auf das 19. Jahr Hadrians (also ein Jahr post bellum) datiert. Bevor wir das über die neue Gemeinde Bekannte zusammenstellen, haben wir die Verbreitung des Judenchristentums in Palästina ins Auge zu fassen.

„Gemeinden in Judäa“ nennt Paulus Gal. 1, 22 (vgl. Apostelgesch. 11, 29), und schon I Thess. 2, 14 schreibt er: *ὑμεῖς μιμηταὶ ἐγενήθητε τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῶν ἰδίων συμφορῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων*. Die Apostelgeschichte kennt Gemeinden an der Küste, in Galiläa und Samarien. Der größere Teil derselben ist im folgenden Jahrhundert gräzisiert worden und in die große Christenheit übergegangen.⁶⁾ Wo sind die

Gemeinde (2, 41. 47; 4, 4; 6, 7) sind zweifelhaft. Die „mehreren Myriaden“ von Christen (21, 20) sind nicht nur jerusalemitische, sondern auch auswärtige, die zum Fest gekommen waren.

¹⁾ Act. 6, 7. — ²⁾ Act. 15, 5. — ³⁾ Act. 6, 5.

⁴⁾ Man erinnere sich der Kollekte für Jerusalem, die Paulus so eifrig betrieb, Gal. 2, 10. Diese Stelle wird auch stets ein starker Beweis dafür sein, daß der Name „Ebioniten“ nicht von einem „Ebion“ stammt, sondern den Judenchristen um ihrer Armut willen gegeben worden ist. (Gegen Hilgenfeld und Dalman, Die Worte Jesu 1898 S. 42).

⁵⁾ S. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 546: „Die neue Hadrianstadt bestand, aber gedieh nicht.“

⁶⁾ Bis dahin spielten die Brüder und Verwandten Jesu — sie waren in die Mission eingetreten, s. I Kor. 9, 5 — auch in diesen außerhalb Jerusalems befindlichen Christengemeinden eine führende Rolle. Man kann das bereits aus dem Brief des Africanus an Aristides (Euseb., h. e. I, 7) schließen, wo erzählt ist, daß die Verwandten Jesu von Nazareth und Kochaba aus sich in dem Lande zerstreut (*τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιπορεύσαντες*) und den Namen „θεσπόσινον“ geführt hätten (§ 14). Ganz deutlich überliefert es Hegesipp; er berichtet erstlich (bei Euseb., h. e. III, 11), daß *οἱ πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου* als solche nach dem Tode des Jakobus zur Wahl des Nachfolgers versammelt worden seien (*πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰσέτι τότε τῷ βίῳ*). Er erzählt zweitens von zwei Enkeln des Judas, des Bruders Jesu, die vor Domitian geführt worden seien (III, 19. 20), und er sagt endlich von diesen Leuten, nachdem sie Domitian freigegeben, folgendes: *τοὺς ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὥσπερ διὰ μαρτυρίας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας*

Judenchristen, die sich zu solchem Übergang nicht entschließen konnten, geblieben?¹⁾ Wir müssen hier auf den Auszug der jerusalemischen Christengemeinde zurückgreifen. Eusebius schreibt (h. e. III, 5): τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατὰ τινα χορησµὸν τοῖς αὐτοῖσι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως καὶ τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκλητευμένων, Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μεταφωτισμένων κατὰ Epiphanius schreibt (haer. 29, 7): ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν, καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη, καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι τῇ λεγομένῃ Κωκᾶβη, Χωράβη δὲ Ἑβραϊστὶ λεγομένη. ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ Ἱεροσολύμων μετὰστασιν πάντων τῶν μαθητῶν ἐν Πέλλῃ ὠκηκότων, Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι δι' ἣν ἡμελλε πάσχειν πολιορκίαν, καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες ἐκεῖσε ὡς ἔφην διέτριβον, vgl. haer. 30, 2: ἐπειδὴ γὰρ πάντες οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες τὴν Περαίαν κατ' ἐκείνο καιροῦ κατόκησαν, τὸ πλείστον ἐν Πέλλῃ τινὶ πόλει καλουμένῃ τῆς Δεκαπόλεως τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένης, πλησίον τῆς Βατανάας καὶ Βασανίτιδος χώρας, τὸ τηνικαῦτα ἐκεῖ μεταναστάντων καὶ ἐκεῖσε διατριβόντων αὐτῶν, γέγονεν ἐκ τούτου πρόφασις τῷ Ἑβραίων. καὶ ἄρχεται μὲν τὴν κατοίκησιν ἔχειν ἐν Κωκᾶβῃ τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναίμ, Ἀρονῆμ καὶ Ἀσταρώθ, ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρα, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει (er sagt nun, daß auch die Nazaräer dort zu suchen sind).

τοῦ κυρίου (III, 20, 8); dazu III, 32, 6: ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας [das ist undeutlich: aber προηγοῦνται nur als Ausdruck für eine allgemeine Ehrenstellung zu fassen, ist nicht gut möglich; wahrscheinlich hatten auch sie den Ehrenrang von „Aposteln“ in den Gemeinden; faßt sie doch Paulus I Kor. 9, 5 mit diesen als Missionare zusammen] ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.

¹⁾ Daß es auch (ausschließlich) griechisch sprechende Judenchristen gegeben hat, ist a priori wahrscheinlich und folgt u. a. auch aus der Tatsache, daß das Hebräer-Evangelium im 2. Jahrhundert in griechischer Übersetzung existierte. Judenchristen, die sich gegen die große Kirche abschlossen, waren außerhalb Palästinas und der Nachbarprovinzen (einschließlich Ägyptens) schon im 2. Jahrhundert aller Wahrscheinlichkeit nach so wenig zahlreich, daß wir sie hier nicht zu berücksichtigen brauchen. Die Angabe des Hieronymus, die Nazaräer fänden sich in allen Synagogen des Orients unter den Juden (Ep. ad. August. 112 c. 13: „Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos esse se simulant? usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant etc.“), ist mit großer Vorsicht aufzunehmen. Auch nach Indien = Südarabien oder vielleicht das axumitische Reich (Euseb., h. e. V, 10, 3; Socrat. I, 19 und Philostorg. II, 6) ist das Judenchristentum gekommen, sowie nach Rom, aber das waren nur unbedeutende Gruppen.

ἤδη δέ μοι καὶ ἐν ἄλλοις λόγοις . . . περὶ τῆς τοποθεσίας Κωκάβων καὶ τῆς Ἀραβίας διὰ πλάτους εἰρηται. Dazu Epiphan., de mens. et pond. 15: ἡνίκα γὰρ ἐμελλεν ἡ πόλις ἀλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων καὶ ἐρημοῦσθαι προεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλων πάντες οἱ μαθηταὶ μεταστῆναι ἀπὸ τῆς πόλεως μελλούσης ἄρδην ἀπόλλυσθαι, οὔτινες μετανάστα γενόμενοι ὤκησαν ἐν Πέλλῃ τῇ προγεγραμμένῃ πόλει πέραν τοῦ Ἰορδάνου· ἡ δὲ πόλις ἐκ Δεκαπόλεως λέγεται εἶναι, vgl. endlich Epiphan. haer. 30, 18: [Die Ebioniten] τὰς ὁῖζας ἔχουσιν ἀπὸ τε τῆς Βατανέας [wahrscheinlich so, nicht Ναβατέας] καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον, Μωαβιτιδῶς τε καὶ Κωχάβων τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ ἐπέκεινα Ἀδραῶν.

Über diese Stellen und ihre Quellen (bez. ihre Quelle) läßt sich Manches sagen und noch mehr vermuten¹⁾ (zumal wenn man hinzunimmt, daß auch Africanus Kochaba mit Nazareth als Sitz der Verwandten Jesu nennt)²⁾ — für uns sind sie deshalb wichtig, weil sie bezeugen, daß im Zusammenhang mit dem großen Krieg und nach demselben die palästinensischen (westjordanischen) Judenchristen (nicht nur die jerusalemischen) größtenteils ausgewandert sind und sich vornehmlich in Pella in Peräa (bez. Dekapolis), in Kochaba in der Basanitis³⁾ und in Beröa und Umgegend (Cöle-

¹⁾ Einiges bei Zahn, Forschungen VI S. 270.

²⁾ Nicht auch Emmaus; denn die Stelle im Cod. Barocc. 142 (Texte u. Unters. IV, 2 S. 169) habe ich Chronologie I S. 220 nicht richtig verstanden. — Es gibt ein Kôkab el Hawâ südöstlich vom Tabor und also nicht allzuweit von Nazareth entfernt (Bädeker, Palästina und Syrien, 5. Aufl. S. 252); es liegt nahe, dieses Dorf für das von Africanus gemeinte zu halten. Allein, da das Kochaba des Epiphanius zweifellos im Ostjordanland liegt und da die Annahme doch sehr bedenklich wäre, Africanus habe ein anderes Kochaba gemeint als Epiphanius, so ist von Kôkab el Hawâ abzusehen. Der Zusatz, den Africanus zu beiden Ortschaften macht, „jüdische Dörfer“, hindert nicht, sein Kochaba im Ostjordanland zu suchen; denn auch Nazareth, weil in Galiläa gelegen, ist nur im weiteren Sinn ein jüdisches Dorf. — Als Kuriosität sei verzeichnet, daß der Märtyrer Konon, den die Legende unter Decius setzt und der als Gärtner in Magydus in Pamphilien gelebt und gestorben ist, im Verhör sagt, er stamme aus Nazareth und sei ein Verwandter Jesu (v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta p. 130).

³⁾ Kochaba ist nicht der ca. 20 Kilometer südwestlich von Damaskus gelegene Ort Kôkab (s. Bädeker S. 295. 348 und die Karte), auf welchen die Bekehrung des Paulus im Mittelalter verlegt wurde; denn die näheren Bestimmungen, die Epiphanius gibt, stimmen nicht, und außerdem schreibt Eusebius im Onomasticon: Χωβά, ἥ ἐστὶν ἐν ἀριστερᾷ Ἀμασχοῦ. ἔστι δὲ καὶ Χωβά κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν ἐν ᾗ εἰσὶν Ἑβραῖοι οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες Ἑβραῖοι καλούμενοι (dasselbe bei Hieron.). Die Angaben des Epiphanius (s. auch noch haer. 40, 1: ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἐν Κωχάβῃ, ἐνθα αἱ τῶν Ἑβραίων τε καὶ Ναζωραίων ὁῖζα ἐνήρξατο) stimmen alle zusammen; aber der Ort ist bisher nicht wieder aufgefunden. Zu suchen ist er jenseits, also doch wohl westlich von Adraa (Der'at, s. Bädeker S. 186) und in der Gegend von Tell el-Asch'ari, welches nicht weit nordnordwestlich von Der'at liegt und wohl

syrien)¹⁾ niedergelassen haben. Nennt Epiphanius an der zuletzt zitierten Stelle noch Batanäa, Paneas und Moabit, so läßt sich doch nicht behaupten, daß die flüchtenden Judenchristen gleich anfangs auch in diese Gegenden gekommen sind.²⁾ Sie flohen vor dem Haß und der Verfolgung der Juden Palästinas, mit Recht annehmend, daß sie es in den Griechenstädten des Ostens und auf dem Lande besser haben würden. Der Prozeß, der sein Vorspiel an der Zerstreuung der jerusalemischen Gemeinde nach der Stephanus-Verfolgung gehabt hat, hat sich später noch einmal wiederholt: zahlreiche christliche Ketzler haben sich im 4. und 5. Jahrhundert vor der Staatskirche in den Osten über den Jordan geflüchtet. Alle diese Fluchtunternehmungen setzen verhältnismäßig kleine Zahlen und Leute voraus, die wirtschaftlich wenig zu verlieren hatten. Sie lehren uns also, daß wir uns bescheidene Vorstellungen von der Anzahl dieser „Ebioniten“ zu machen haben.³⁾ Dieselben, vielfach gespalten und z. T. auch fremden Einflüssen später zugänglich, haben in jenen Gegenden längs des Jordans und toten Meeres bis ins 4. Jahrhundert und weiter noch gelebt. Von den Juden verfolgt, von den Heidenchristen als halbe Juden betrachtet (nach Nationalität und Sprache [Aramäisch] waren sie ja auch Juden), fristeten sie wahrscheinlich ein trauriges Dasein. Die heidenchristlichen Bischöfe — auch die Palästinas — und Lehrer bekamen sie selten zu Gesicht. Es ist merkwürdig, wie wenig z. B. Eusebius von ihnen weiß; sogar Justin und später Hieronymus verraten nur eine bescheidene Kunde. Am meisten haben Origenes und Epiphanius von ihnen gewußt. Jener hat uns eine Zahlenangabe gemacht, die wichtiger ist als die Notiz des Justin (Apol. I, 53): *πλείονας τοὺς ἑξ ἑθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρείων Χριστιανούς*. Origenes schreibt (Tom. I, 1 in Joh., ed.

mit Karnaim-Astaroth zu identifizieren ist (Büdeker S. 183). Basanitis bez. Batanäa gehörten z. Z. des Epiphanius zu Arabien. Zahn (Forsch. I S. 330 ff.) ist geneigt, Kochaba viel südlicher zu suchen; aber um das wahrscheinlich machen zu können, muß er die genauen Angaben des Epiphanius bezweifeln. Dazu liegt aber kein Grund vor, zumal da Epiphanius haer. 30, 2 bemerkt, er habe anderswo ausführliche topographische Studien über Kochaba mitgeteilt.

¹⁾ Ob die Übersiedelung dorthin schon früher erfolgt ist, ist zweifelhaft; sie kann auch später fallen; Hieronymus hat in Beröa Judenchristen gefunden (de vir. ill. 3).

²⁾ Die Erwähnung von Moabit steht vielleicht schon unter dem Eindruck der Tatsache, daß sich hauptsächlich dort die Elkesaiten (Sampsäer) befanden, s. haer. 53, 1: *Σαμψαῖοι τινες ἐν τῇ Περσίᾳ . . . πέραν τῆς Ἀλκχῆς ἤτοι Νεχρῆς καλουμένης θαλάσσης, ἐν τῇ Μωαβίτιδι χώρᾳ, περὶ τὸν χειμάρρουν Ἀρνῶν καὶ ἐπέκεινα ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Ναβατίτιδι*.

³⁾ Die viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis der Nazariäer und Ebioniten darf ich hier beiseite lassen.

Brooke I p. 2f.) in Bezug auf die 144 000 Versiegelten der Apokalypse, es könnten darunter nicht geborene Juden d. h. Judenchristen verstanden sein, da man wohl die Vermutung wagen dürfe, daß es 144 000 Judenchristen überhaupt nicht gebe. Diese Erwägung gibt uns doch eine gewisse Vorstellung von der Zahl der Judenchristen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Daß Origenes die Landstriche gekannt hat, in denen die Judenchristen hauptsächlich saßen, folgt aus seinen Reisen von Cäsarea nach Bostra; ebenso kannte er den Umfang der judenchristlichen Synagogen in Alexandrien und Unterägypten. Das aber waren die Hauptsitze. Man darf sich in diesem Zusammenhange noch einer anderen Zahlenangabe des Origenes erinnern. Justin, selbst Samaritaner von Geburt, hat in der Apologie (I, 26) erzählt, daß „fast alle Samaritaner, aber nur wenige aus anderen Völkern den Simon Magus als den ersten Gott kennen“. Origenes schreibt, hundert Jahre später (c. Cels. I. 57): „Gegenwärtig beträgt die Zahl der Jünger des Simon auf der ganzen Erde nach meiner Meinung nicht dreißig, und vielleicht ist diese Ziffer schon zu hoch gegriffen: es gibt nur äußerst wenige in Palästina, in dem übrigen Teile der Welt aber, wo er seinen Namen berühmt machen wollte, ist derselbe völlig unbekannt.“

Kehren wir zu Aelia-Jerusalem zurück und zu den heidenchristlichen Gemeinden Palästinas, die an die Stelle der judenchristlichen rückten. Der erste heidenchristliche Vorsteher in Aelia war Marcus (135/6 p. Chr.).¹⁾ Die Gemeinde von Aelia ist wie die Stadt selbst unbedeutend geblieben. Das geht aus dem negativen Zeugnis der Kirchengeschichte des Eusebius deutlich hervor, mag man auch in Anschlag bringen, daß Eusebius als Bischof von Casarea der natürliche Rivale von Aelia war. Dieses wurde übrigens auch im kirchlichen Sprachgebrauch „Aelia“ genannt (s. z. B. Euseb., h. e. II. 12, 3; Dionysius Alex. l. c. VII. 5; Mart. Pal. 11; doch kommt auch Jerusalem vor), und daraus folgt, daß auch die Kirche die alte Tradition zunächst als abgerissen betrachtete.²⁾ Daß man trotzdem im 2. und 3. Jahrhundert nach

¹⁾ Die Bischofsliste (meine Chronologie I S. 220f.) zeigt bis 250 lauter griechisch-römische Namen: Cassianus, Publius, Maximus, Julianus, Gaius, Symmachus, Gaius, Julianus, Capito, Maximus, Antoninus, Valens, Dolichianus, Narcissus, Dius, Germanion, Gordius, Alexander. Dann folgen aber Mazabanes, Hymenäus, Zabdas und Hermon, unter denen also zwei Syrer sind.

²⁾ Wie unbekannt der Name „Jerusalem“ in weiten Kreisen um 300 geworden war, dafür bietet Mart. Pal. 11, 10 ein schönes Beispiel. Ein Bekannter hatte sich vor dem römischen Statthalter als Bürger von Jerusalem bezeichnet — er meinte des himmlischen. „Der Richter aber dachte an eine Stadt auf der Erde und suchte daher sorgfältig zu erforschen, was dies

den den Christen heiligen Stätten gesucht, sie z. T. gefunden und besucht hat, ist bekannt.¹⁾ Eine Bibliothek, die der Bischof Alexander am Anfang des 3. Jahrhunderts in Aelia anlegte (Euseb. h. e. VI, 20, bezeugt theologisches Streben.

Der Bischof von Cäsarea war, seitdem sich die Metropolitanverfassung ausgebildet hatte, Metropolit von Syria-Palästina, aber aus Eusebs Kirchengeschichte geht hervor, daß der Bischof von Aelia nicht nur die zweite Stelle nach ihm hatte, sondern von Anfang an an der Leitung der Synode mitbeteiligt war; allmählich hat er ihn überstrahlt.²⁾ Aber als Sitz theologischer Gelehrsamkeit und Arbeit wurde Cäsarea durch Origenes ein zweites Alexandrien. Pamphilus, der die große Bibliothek daselbst geschaffen, hat den Ruhm, die Traditionen von Origenes her festgehalten und die Arbeit des Eusebius ermöglicht zu haben.

Über die Größe der jerusalemischen Gemeinde bez. den Prozentsatz der Christen in der Stadt, ist uns nichts bekannt. Bis zum Eingreifen Konstantins konnten es die jerusalemischen

für eine Stadt sei und wo auf der Welt sie liege.“ Selbst wenn die Anekdoten erfunden sein sollte, ist sie beweiskräftig.

¹⁾ Ein altes Beispiel im J. 212/3 bei Euseb., h. e. VI, 11 (Alexander). Von hier aus mußte sich das Ansehen der jerusalemischen Gemeinde im Laufe des 3. Jahrh. langsam wieder heben bez. neu entstehen. Der erste kräftige Beweis hierfür findet sich bei Firmilian (Cypr. ep. 75, 6); er wirft der römischen Gemeinde vor, daß dort nicht alles so beachtet wird wie in der jerusalemischen Gemeinde.

²⁾ Der metropolitane Zusammenschluß ist zuerst für die Zeit um 190 (Osterstreit) zu konstatieren. Eusebius (V, 23) berichtet, daß damals an der Spitze der Kirchen und der Synode in Palästina Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem gestanden haben. Bei Erwähnung des Synodalschreibens (V, 25) stellt er den Narcissus voran (er unterscheidet übrigens den Bischof von Tyrus und den von Ptolemais, die auch auf der Synode anwesend waren, bestimmt von den palästinensischen; das Schreiben ist interessant, weil es beiläufig einen stetigen offiziellen Verkehr der palästinensischen Provinzialkirche mit der Kirche Alexandriens erwähnt). Eine palästinensische Synode hat man auch für das Jahr 231/2 anzunehmen: sie entschied, das Verdammungsurteil des Demetrius über Origenes sei nicht anzuerkennen (s. Hieron., ep. 33, 4). Dionysius von Alex. stellt in seinem Briefe an Stephanus (bei Euseb., VII, 5, 1) den Bischof Theoktistus von Cäsarea vor den Bischof Mazabanes von Aelia; aber in dem Synodalschreiben der großen orientalischen Synode zu Antiochien vom Jahre 268 (Euseb. VII, 30, 2) steht der Bischof von Jerusalem vor dem cäsarensischen, und auf der Synode zu Nicäa hat Makarius von Jerusalem vor Eusebius von Cäsarea votiert. Die Bischofsliste von Cäsarea hat Eusebius nur bis 190 hinaufgeführt, die von Jerusalem bis auf Jakobus; aber kannte Eusebius cäsarensische Bischöfe vor 190? Die Notiz des Eutychius (s. meine Chronol. I S. 222), Demetrius von Alex. habe ein Rundschreiben an Victor von Rom, Maxim(in)us von Antiochien und an „Gabius“ (Gajus?) von Jerusalem gerichtet, lasse ich als unzuverlässig beiseite.

Christen nicht durchsetzen, daß das Grab Christi (die Stelle, die sie dafür hielten) ihnen überlassen würde (s. Euseb., Vita Constant. III, 26). Das zeigt ihre Machtlosigkeit in der Stadt.¹⁾

Die Apostelgeschichte kennt Christen außer in Jerusalem in Samaria²⁾, Lydda (Diospolis), Saron³⁾, Joppe und Cäsarea. Daß es Christen (Verwandte Jesu) in Nazareth gab, sagt Julius Africanus. Der Cod. D des Neuen Testaments versetzt den alten Jünger namens Mnason in ein nicht genanntes Dorf zwischen Cäsarea und Jerusalem.

In Nicäa waren die Bischöfe von Jerusalem, Neapolis (Sichem), Sebaste (Samaria)⁴⁾, Cäsarea, Gadara, Askalon, Nikopolis, Jamnia, Eleutheropolis, Maxianopolis, Jericho, Sabulon, Lydda, Azotus, Skythopolis, Gaza, Aila und Kapitolias anwesend.⁵⁾ Christen (doch für einzelne Ortschaften nur ganz spärliche) sind außerdem noch bezeugt oder zu erschließen — von den Pseudoclementinen sehe ich ab — für Emmaus (Nikopolis), Sichar ('Asker), Bethlehem, Anea bei Eleutheropolis, Batanäa bei Cäsarea [Aulana], Anim, Jattir, Bethabara und Phäno. Bischöfe von Kirchen, die περίξ von Jerusalem gelegen waren, werden Euseb., h. e. VI, 11, 3 erwähnt und zwar für das Jahr 212/3; wir wissen aber nicht, welche gemeint sind. Ebenso werden Mart. Pal. 1, 3 ἄρχοντες τῶν ἐπιχωρίων ἐκκλησιῶν (d. h. Kirchen in der Nachbarschaft von Cäsarea) erwähnt, die in Cäsarea Märtyrer unter Diokletian geworden sind; die Orte sind aber leider nicht genannt. Unbekannt ist auch die Gemeinde des marcionitischen Bischofs Asklepius, der in der Verfolgung des Daza Märtyrer geworden ist (Euseb., Mart. Pal. 10, 1); ebensowenig wissen wir, wohin der von Epiphanius (haer. 63, 2) genannte Bischof — ἐν πόλει μικρᾷ τῆς Παλαιστίνης — gehört; er hatte noch die große Verfolgungszeit erlebt, denn er wird ausdrücklich als Konfessor bezeichnet.⁶⁾

¹⁾ In Cäsarea scheint die christliche Gemeinde stärker gewesen zu sein. Nach dem Bericht des Sokrates (III, 23), der auf Eusebius zurückgeht, hat Porphyrius, der spätere Neuplatoniker, von Christen in Cäsarea Schläge bekommen.

²⁾ Auch in samaritanischen Dörfern, s. Apostelgesch. 8, 25.

³⁾ Die Apostelgeschichte (9, 35) scheint unter Saron eine Gruppe von Ortschaften zu verstehen.

⁴⁾ Die Subskriptionen des Nicänums (Gelzer, Hilgenfeld und Cunitz 1898 p. LX) bieten die doppelte Eintragung: Μαρίνος Σεβαστιηνός und Γαλιανός Σεβαστιῆς. Man weiß nicht, was sie bedeutet oder wie sie entstanden ist.

⁵⁾ Für einige dieser Städte sind Bischöfe bez. Christen auch durch Alexander von Alexandrien (bei Athanas., de synod. 17 und bei Epiphan. haer. 69, 4), sowie durch Eusebius (de mart. Palaest.) bezeugt.

⁶⁾ Die julianische Verfolgungszeit wird schwerlich gemeint sein, da der Bischof um 370 bereits gestorben war und zwar nach einer längeren Regierung.

Die große Mehrzahl der Ortschaften Palästinas, in denen wir Christen, bez. Bischöfe nachweisen können, sind die Griechenstädte, welche, zahlreich und verstreut, mitten in dem syrisch sprechenden Lande lagen und eine starke nicht griechische Bevölkerung hatten. Das Christentum ist vornehmlich bei den Griechen in diesen Städten zu suchen. Nehmen wir hinzu, daß es in Tiberias — dem Hauptsitz der rabbinischen Gelehrsamkeit —, Diocäsarea (Sepphoris), Nazareth und Kapernaum, bis sich Konstantin Palästina bemächtigte, überhaupt keine Christen gegeben hat¹⁾ (die Christen, die in der frühesten Zeit dort gewohnt hatten, waren von den fanatischen Juden vertrieben worden), und daß sie südlich von Jerusalem in dem weithin sich erstreckenden Gebiet ganz spärlich waren²⁾, so kann man von einer Christianisierung Palästinas vor Konstantin nicht sprechen. Das platte Land war — wenige Ausnahmen abgerechnet — jüdisch, und in den jüdischen Städten und Ortschaften wurden Christen nur ungern geduldet — in Diocäsarea waren die Juden noch unter Konstantius so zahlreich, daß sie einen Aufstand unternahmen (Socrat., h. e. II, 33); Theodoret (h. e. IV, 19) sagt für die Zeit des Valens, Diocäsarea sei von den christusmörderischen Juden bewohnt —; in den hellenistischen Städten allein waren sie zu finden. Aber auch in diesen waren sie — Cäsarea ist wohl auszunehmen — nicht sehr zahlreich, und einige große heidnische Städte mit alten Heiligtümern setzten ihnen einen schroffen Widerstand entgegen und duldeten sie nicht. So residierte in Gaza selbst kein christlicher Bischof; das folgt mit Sicherheit aus Euseb., h. e. VIII, 13, wo ein Silvanus als Bischof „der Kirchen um Gaza“ (vgl. Mart. Pal. 13, 4: *ἐκ τῆς Γαζαίων ἐπίσκοπος δομώμενος Σιλβ.*) z. Z. der großen Verfolgung bezeichnet ist. Erst nach 325 ist von Konstantin das Kirchenwesen in der zäh heidnischen Stadt mit Gewalt organi-

¹⁾ Dies folgt noch nicht aus Epiphanius haer. 30, 4; denn die dem Joseph von Konstantin erteilte Erlaubnis, dort Kirchen zu bauen, könnte umgekehrt für dort wohnende Christen sprechen. Allein haer. 30, 11 heißt es, Josephus habe sich nur eine Gnade erbeten, nämlich daß er in den Städten und Dörfern der Juden in Palästina Kirchen bauen dürfe, *ἐνθα τις οὐδέποτε ἔχουσεν οἰκοδομῆσαι ἐκκλησίας, διὰ τὸ μήτε Ἑλληνα, μήτε Σαμαρείτην, μήτε Χριστιανὸν μέσον αὐτῶν εἶναι· τοῦτο δὲ μάλιστα ἐν Τιβεριάδι καὶ ἐν Λοκωσαρείᾳ, τῇ καὶ Σεπφουρίν, καὶ ἐν Ναζαρέτ καὶ ἐν Καφερναούμ φηλόσεται παρ' αὐτοῖς τοῦ μὴ εἶναι τινα ἄλλον ἔθνος*. Dem widerspricht nicht, daß Epiphanius selbst (haer. 30, 4) in Bezug auf die vorkonstantinische Zeit von einem *ἐπίσκοπος πλησιόχωρος τῆς Τιβεριῶν ὧν* spricht; denn derselbe war eben nicht Bischof von Tiberias. — Rein jüdische Ortschaften muß es zahlreich in Palästina gegeben haben; Origen. in Matth. XVI, 17, 1 wird Bethphage als Dorf der jüdischen Priester bezeichnet.

²⁾ Über Ausnahmen (Anim und Jattir) s. u. — Götzendienst in Mamre Vita Const. III, 51—53.

siert worden (s. Vita Constant. IV, 36); Asklepas, der in Nicäa zugegen war (vgl. Epiphan. haer. 69, 4) ist somit zunächst auch nur Bischof der Kirchen um Gaza gewesen.¹⁾ Ein kleiner (geheimer?) christlicher Konventikel ist allerdings schon für die Verfolgungszeit nach Euseb., Mart. Pal. 8, 4 und 3, 1 in der Stadt selbst anzunehmen.²⁾ Die palästinensisch-griechische Christenheit mit ihren Bischöfen gravitierte stärker nach Alexandrien hin als nach Antiochien und dem Norden (s. oben zu Euseb., h. e. V, 25) und ist auch geistig von Alexandrien in unserer Periode abhängig; es ergab sich das von selbst aus ihrem rein oder doch fast rein griechischen Charakter.³⁾ Dieser geht schlagend aus den Namen der Märtyrer, die Eusebius in der Abhandlung de mart. Palaest. aufzählt, hervor; jüdische Namen oder syrische sind in dem Kataloge ganz selten (doch vgl. man z. B. Zebinas aus Eleutheropolis und das Weib Ennathas aus Skythopolis, Mart. Pal. 9, 5. 6).⁴⁾

Die eben genannte Abhandlung bietet leider für die palästinensische Kirche viel weniger anschauliches oder statistisches Material als man erwarten sollte. Nur soviel läßt sich behaupten, daß aus dem, was sie enthält, der Schluß verstärkt wird, daß die Christen auch in den hellenistischen Städten Palästinas — und nur sie kommen für Eusebius in Betracht — z. Z. der großen Verfolgung nicht sehr zahlreich gewesen sein können (in Cäsarea waren sie am stärksten). Dieser Schluß wird durch das bestätigt, was wir aus der Geschichte des Christentums in Palästina, vor allem aus der Geschichte des Christentums an der philistäischen Küste, im 4. Jahrhundert erfahren.⁵⁾ Der Versuch Konstantins und seiner

¹⁾ Zu diesen Gemeinden gehörte gewiß die Hafenstadt Gazas Majuma.

²⁾ Eine Christin *τῆς Γαζαίων χώρας* Mart. Pal. 8, 8.

³⁾ Daß in den palästinensischen Seestädten das Christentum weniger in der alten einheimischen Bevölkerung als in der flottierenden zu suchen ist, dafür bietet Euseb., Mart. Pal. 3, 3 einen Anhalt. Sechs Christen in Gaza meldeten sich freiwillig bei dem Statthalter zum Tierkampf: „der eine von ihnen, aus Pontus gebürtig, hieß Timolaus, der andere, aus Tripolis in Phönizien, Dionysius; der dritte war Subdiakon der Kirche in Diospolis und hieß Romulus; außer diesen zwei Ägyptier, Paësis und Alexander, und ein anderer mit diesen gleichnamiger Alexander aus Gaza“. Die Märtyrer in Cäsarea sind fast sämtlich nicht Bürger der Stadt. — Die Beziehungen Palästinas (Cäsareas) zu Alexandrien wurden durch Origenes und seine Wissenschaften noch verstärkt. Auch wissen wir, daß Afrikanus aus Emmaus nach Alexandrien gegangen ist, um den Heraklas zu hören, u. s. w.

⁴⁾ Alttestamentliche Namen beweisen — wenigstens seit dem Ende des 3. Jahrhunderts — noch nicht jüdische Herkunft; vgl. Mart. Pal. 11, 7f.: „Als Antwort hörte der Statthalter statt des eigentlichen Namens den eines Propheten. Dies kam aber daher, weil sie an der Stelle der von den Eltern ihnen beigelegten, von Götzen entlehnten Namen Namen wie Elias, Jeremias, Jesajas, Samuel und Daniel angenommen hatten.“

⁵⁾ S. einige Daten bei V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griechisch-

Nachfolger, das Christentum in Palästina wirklich heimisch zu machen, ist nicht geglückt. Wohl wurden zahllose Kirchen an alten heiligen Stätten und an vermeintlichen Erinnerungsstätten gebaut; Scharen von Mönchen siedelten sich an, und Wallfahrer kamen zu Tausenden; aber eine wirkliche Christianisierung wurde nicht erreicht — am wenigsten in den stolzen Städten an der südwestlichen Küste: Gaza war noch um 400 eine wesentlich heidnische Stadt. Man vergleiche Sozom. VII, 15 und die Vita Porphyrii des Marcus (edit. Teubn. 1895). Hier ist berichtet, daß nur ganz wenige Christen in Gaza vorhanden waren, bevor Porphyrius sein Amt antrat (vor 394), nämlich nur 127¹⁾; auch Dörfer bei der Stadt waren noch ganz heidnisch.²⁾ Jene Angabe „127“ ist für uns kostbar: sie lehrt uns, daß wir in Bezug auf das Christentum an der philistäischen Küste für die um 100 Jahre zurückliegende Zeit unsere Vorstellungen auf das geringste Maß beschränken müssen. Bezeichnend ist es auch, daß die Kirche in der Stadt, welche Asklepas der Bischof z. Z. der großen Verfolgung und Konstantins gebaut hat (nach 325), „die alte Kirche“ heißt (p. 18, 6); christliche Bauwerke vor 325 gab es also in Gaza nicht. Auch Askalon hatte noch im 4. Jahrhundert eine sehr starke heidnische Bevölkerung, wie Diocäsarea (s. o.) eine übermächtige jüdische. Die Hafenstadt Anthedon war z. Z. Julians noch ganz heidnisch.

Ich gebe nun im Folgenden eine Liste der Städte und Ortschaften, in denen Christen vor 325 nachweisbar sind³⁾, nebst ganz kurzen Bemerkungen⁴⁾:

römischen Heidentums (1892) II S. 240 ff., vgl. vor allem die „Peregrinatio Silviae“ (ed. Gamurini 1887).

1) Vita Porph. p. 12, 1: *οἱ τότε ὄντες Χριστιανοί, ὀλίγοι καὶ εὐαρίθμητοι τυγχάνοντες* (cf. p. 74, 15). P. 20, 2 wird bemerkt, daß Porphyrius in einem Jahr zu den vorhandenen 127 Christen 105 hinzugefügt habe. Man vgl. die folgenden Zahlen (p. 29, 10 werden 60 genannt, p. 52, 1 sind es 39; dann folgt p. 61, 16 ein Jahr mit 300 Bekehrten „καὶ ἐξ ἑκείνου καθ' ἕκαστον ἔτος αὐθῆσιν ἐπεδέχετο τὰ Χριστιανῶν“).

2) Vita Porph. p. 16, 7: *πλησίον Γάζης κῶμαι τυγχάνουσι παρὰ τὴν ὁδὸν αἰτνες ὑπάρχουσιν τῆς εἰδωλομανίας*.

3) Die Gemeinden waren, zumal im 2. Jahrhundert, gewiß z. T. verschwindend klein. Folgende Bestimmung der sog. ägyptischen Kirchenordnung ist schwerlich auf Ägypten, sondern auf Palästina oder Syrien zu beziehen (Texte und Unters. II, 5 S. 7 f.): *Ἐὰν ὁλιγαριθία ὑπάρχη καὶ μήπου πλήθος τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφισασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐντός ἢ ἀνδρῶν, εἰς τὰς πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει πεπηγυῖα, γραφείωσαν κτλ.*

4) Über die Verfassung, Größe und Geschichte der hellenistischen Städte, die hier genannt sind, vgl. man die sorgfältigen Zusammenstellungen in Schürers Gesch. des jüd. Volks. 3. Aufl.

Jerusalem, zu Nicäa vertreten: „Kirchen um Jerusalem“ für das Jahr 212/3 bei Euseb., h. e. VI, 11, 3.

Cäsarea an der Küste (Apostelgesch. 10); Bischöfe seit 190 nachweisbar, nämlich Theophilus (um 190; Euseb. V, 22. 25), Theoktistus (z. Z. der Krisis des Origenes in Alexandrien und auch noch z. Z. der antiochenischen Synode in Sachen Novatians und des römischen Bischofs Stephanus, Euseb. VI, 19. 17; VI, 46, 3 [hier heißt er als Metropolit „Bischof in Palästina“]; VII, 5, 1; ob er der unmittelbare Nachfolger des Theophilus gewesen ist, wissen wir nicht), Domnus (nach Euseb. VII, 14 hat er nur kurz regiert; er ist z. Z. des Gallienus Nachfolger des Theoktistus geworden), Theoteknus (Nachfolger des vorigen unter Gallienus, nimmt an den Synoden gegen Paulus von Antiochien teil, Euseb. VII, 14. 28. 30; VII, 32. 21. 24), Agapius (Euseb. VII, 32, 24). Conc. Nic. Nach der Legende ist der Zöllner Zakchäus der erste Bischof von Cäsarea gewesen. — „Kirchen bei Cäsarea“ Mart. Pal. 1, 3.

Samaria-Sebaste (Apostelgesch. 8, Conc. Nic.: hier war das Grab Johannis des Täufers, s. Theodoret., h. e. III, 3.

Lydda-Diospolis (Apostelgesch. 9, Theodoret., h. e. I, 4, Conc. Nic.).

Joppe (Apostelgesch. 9).

Saron (Apostelgesch. 9).

Emmaus-Nikopolis (Julius Africanus, Conc. Nic.).

Sichem-Neapolis (Conc. Nic.).

Skythopolis (Mart. Pal. 9, 6; Mart. Pal., längere Fassung, p. 4. 7. 110 ed. Violet, Text und Unters. XIV, 4; Alex. v. Alex. bei Athanas., de synod. 17, cf. Epiph. haer. 30, 5, Conc. Nic.).

Eleutheropolis (Mart. Pal. 9, 5, Epiph., haer. 68, 3; 66, 1, Conc. Nic.).

Maximinianopolis (Conc. Nic.).

Jericho [auch eine Griechenstadt] (Conc. Nic.: vgl. auch Euseb. VI, 16).

Sabulon (Conc. Nic.).

Jamnia (Mart. Pal. 11, 5, Alex. v. Alex., bei Epiph., haer. 69, 4; Conc. Nic.).

Azotus (Conc. Nic.).

Ascalon (Mart. Pal. 10, 1; Alex. v. Alex. bei Epiph., haer. 69, 4; Conc. Nic.).

Gaza (ein kleiner Konventikel daselbst und „Gemeinden um Gaza“, s. o.; Epiph., haer. 68, 3; Conc. Nic.; nicht nur in Gaza, sondern auch in Raphia, der an der Küste, nahe an der ägyptischen Grenze gelegenen Stadt, haben sich noch um

400 die Heiden des Christentums kräftig zu erwehren versucht, s. Sozom. VII, 15).¹⁾

Aila (Hafenstadt an der Nordostecke des Roten Meeres, zeitweilig zu Palästina gerechnet, Conc. Nic.).

Gadara (Conc. Nic.).

Kapitolias (Conc. Nic.).

Bethlehem (daß sich im 3. Jahrhundert daselbst Christen befanden, folgt aus Orig. c. Cels. I, 51).

Anea, Dorf τῶν ὁρῶν Ἐλευθεροπόλεως (Mart. Pal. 10, 2; der Märtyrer Petrus Balsamus stammt aus dem Gebiete von Eleutheropolis, s. Ruinart p. 525).

Anim und Jattir (von diesen beiden Dörfern südlich von Hebron — über Jattir s. Bädcker, a. a. O. S. 209, Anim ist m. W. nicht nachgewiesen — sagt Eusebius im Onomasticon, sie seien ausschließlich von Christen bewohnt. Das ist eine frappierende Angabe, da man in diesen Gegenden am wenigsten auf Christen gefaßt ist. Keinesfalls aber darf man hiernach die Dichtigkeit der Christen auf dem Lande in Palästina bemessen; jene beiden Dörfer müssen eine Ausnahme gebildet haben.²⁾ Doch bleibt es bemerkenswert, daß es bereits Dörfer, die ganz christlich waren, gegeben hat.

Bethabara (Eusebius sagt im Onomasticon, Bethabara sei ein beliebter Taufort; also gab es daselbst Christen).

Sichar-Asker (Eusebius sagt im Onomasticon, daß jetzt eine Kirche daselbst gebaut worden sei; also werden auch vorher schon einige Christen dort gewohnt haben).

Batanäa, Dorf bei Cäsarea (Mart. Pal. 11, 29; nicht Manga-näa, Baganäa, Balanäa, Banea ist zu schreiben, s. Mercati, I Martiri di Palestina nel Codice Sinaitico, Estr. dai „Rendiconti“ del R. Instit. Lombard. di sc. e lett., Serie II Vol. 30, 1897; der Ort ist aber m. W. nicht nachgewiesen).

Phäno (nach Mart. Pal. 7, 2 und Epiphan., haer. 68, 3 arbeiteten Christen in den Bergwerken von Phäno im südlichen Palästina [cf. Mart. 8, 1 und das Onomasticon]; nach Mart. 13, 1 bauten sie daselbst Häuser in Kirchen um und wurden deshalb zur

¹⁾ In Tabatha, „einem Dorf, das ungefähr 5000 Schritt von Gaza gegen Süden liegt,“ war der h. Hilarion geboren (um 290), aber von heidnischen Eltern.

²⁾ Von drei palästinensischen Märtyrern (Priskus, Malchus und Alexander) z. Z. des Valerian erzählt Eusebius (h. e. VII, 12). Er sagt ausdrücklich, daß sie auf dem Lande lebten und sich dort Vorwürfe machten, daß sie ungefährdet seien, während ihre Brüder in den Städten litten. Sie begaben sich daher freiwillig nach Cäsarea u. s. w. Leider hat Eusebius ihren Heimatsort nicht angegeben.

Zwangsansiedlung in verschiedene Landstriche Palästinas verteilt. Die Apologie des Pamphilus für Origenes ist „Ad confessoress ad metalla Palaestinae damnatos“ gerichtet, s. Routh, Reliq. Sacrae IV², p. 341.).¹⁾

Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß die Politik des Maximinus Daza, das Christentum ganz auszurotten, Palästina gegenüber und rein vom statistischen Standpunkt betrachtet, kein so tolles Wagnis war wie Syrien gegenüber. In der jüdischen Bevölkerung des Landes hatte das Christentum wenig Boden; was es an Judenchristen gab, war größtenteils über den Jordan gegangen. In der griechischen Bevölkerung war es numerisch noch nicht übermächtig²⁾ und hatte wahrscheinlich seine Anhänger weniger in der stabilen und besitzenden als in der fluktuierenden und armen Bevölkerung. Aus der Abhandlung de mart. Palaest. geht deutlich hervor (s. o.), daß jenes Element kaum vertreten gewesen ist oder daß es, wenn es vorhanden war, sich der Verfolgung zu entziehen verstanden hat, also einen für die Kirche unsicheren Besitz bildete.

Die gottesdienstliche Sprache der Christen in Palästina war das Griechische; aber a priori dürfen wir annehmen, daß einige Gemeinden zweisprachig (griechisch und aramäisch) waren. Direkt bezeugt ist uns das für Jerusalem und für Skythopolis (Mart. Pal., längere Fassung, p. 4. 7. 110 ed. Violet, Texte und Unters. XIV, 4).

¹⁾ In einer Stadt Aulona soll Petrus Balsamus, der aus dem Gebiet von Eleutheropolis (Euseb., Mart. Pal., längere Rezens. syr.: „im Gebiet von Beth Gubrin“) stammt, gemartert worden sein. Der Ort ist verschrieben und mit Anea (s. o.) identisch. Er ist auch nicht dort gemartert, sondern dort geboren. — Palästinensische Chorepiskopen haben an dem Konzil zu Nicäa nicht teilgenommen. Gab es keine in Palästina? Wenn dem so ist, so ist das eine weitere Bestätigung, daß das Christentum dort in die (jüdische) Landbevölkerung wenig eingedrungen ist. Auf den Bischof „der Gemeinden um Gaza“ (s. o.) darf man sich dagegen schwerlich berufen; denn in Gaza durfte kein Bischof sein.

²⁾ Unterschätzen darf man seine Zahl zwar auch nicht; wäre es nicht ein ansehnliches und den übrigen Kultvereinen einzeln überlegenes Element gewesen, so hätte Euseb. (h. e. I, 4, 2) nicht schreiben können, die Christen seien jetzt das menschenreichste Volk. Ein solches Urteil hätte er nicht bilden können, wenn in seiner eigenen Umgebung, in Cäsarea, das Christentum unbedeutend gewesen wäre. Daß auch die Volksstimmung den Christen — wenigstens in Cäsarea — nicht unbedingt ungünstig war, ergibt sich aus Euseb., h. e. IX, 1, 8 (μέγας τε καὶ μόνος ἀληθὴς ὁ Χριστιανῶν θεός), vgl. auch IX, 1, 11 (ὡς καὶ τοὺς πρότερον καθ' ἡμῶν φρονῶντας, τὸ θαῦμα παρὰ πᾶσαν ὁρῶντες ἐλπίδα, συγχάριεν τοῖς γεγενημένοις) und vor allem IX, 8, 14 (θεόν τε τῶν Χριστιανῶν δοξάζειν, εὐσεβεῖς τε καὶ μόνους θεοσεβεῖς τοὺτους ἀληθῶς πρὸς αὐτῶν ἐλεγχθέντας τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖν).

Prokop, so heißt es, der aus Älia stammte, leistete der Gemeinde in Skythopolis den Dienst, daß er die griechische Sprache ins Aramäische (Syrische) übersetzte. Es folgt aber daraus auch, daß die gottesdienstlichen Bücher noch nicht in die Landessprache (um das Jahr 300) übersetzt waren, sondern mündlich gedolmetscht wurden.¹⁾ Dies zeigt wiederum, daß das Bedürfnis noch nicht groß war. Übersetzungen der h. Schriften in den palästinensisch-aramäischen Dialekt — ich sehe von dem, was bei Epiphan., haer. 30, 3. 12 zu lesen steht, ab — sind, soviel wir bisher wissen, erst in späterer Zeit erfolgt. Neue Stücke dieser Übersetzungen sind in den letzten Jahren zugänglich gemacht worden, und wir haben weitere zu erwarten; aber daß man ihre Originale bis ins 3. Jahrhundert wird hinaufführen können, ist unwahrscheinlich.

2. Phönizien.²⁾

Wie uns die Apostelgeschichte berichtet, ist das Christentum schon sehr frühe in die phönizischen Städte gekommen. In Damascus gab es Christen schon z. Z. der Bekehrung des Paulus (Apostelgesch. 9, 2. 12f. 19); Christen in Tyrus l. c. 21, 4, in Ptolemais 21, 7, in Sidon 27, 3³⁾; im Allgemeinen s. c. 11, 19.

Die metropolitane Verfassung machte Tyrus, die erste Stadt der Fabriken und des Handels im Orient, zur kirchlichen Hauptstadt der Provinz; ob aber schon im 2. Jahrhundert, ist fraglich; denn auf der palästinensischen Synode in Sachen des Osterstreits tagten noch Cassius, Bischof von Tyrus, und Clarus, Bischof von Ptolemais, neben und daher wohl unter dem Bischof von Aelia und dem von Cäsarea (Euseb., h. e. V, 25). Dagegen ist Marinus

¹⁾ Vgl. dazu Silviae Peregrinatio c. 47: „Et quoniam in ea provincia [Palaestina] pars populi et graece et siriste novit, pars etiam alia per se graece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque. quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste, itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur. lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. sane quicumque hic [scil. in Jerusalem] latini sunt, i. e. qui nec siriste nec graece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponit episcopus, quia sunt alii fratres et sorores graeci-latini, qui latine exponunt eis.“

²⁾ Phönizien im weiteren Sinn (s. die Subskript. des Nicänums), aber von Syrien unterschieden. Eine kirchliche Provinz Phönizien für die Zeit 231/2 ergibt sich aus Hieron., ep. 33, 4: „Damnatur Origenes a Demetrio episcopo, exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenicis atque Achaiae sacerdotibus.“

³⁾ In den pseudoclementinischen Homilien werden Aradus, die Insel (XII, 12), Orthosia (XII, 1) und Paltus, die Grenzstadt zwischen Syrien und Phönizien (XIII, 1), genannt; ob dort schon frühe Christen waren, steht dahin.

von Tyrus in einem Brief des Dionysius von Alex. l. c. VII. 5, 1) um das Jahr 250 so genannt, daß seine metropolitane Würde sehr wahrscheinlich ist. Märtyrer in Tyrus z. Z. der großen Verfolgung bei Euseb. VIII, 7, 1; (VIII, 8); VIII, 13, 3 (der Bischof Tyrannion); Mart. Pal. 5, 1; (7, 1). In Tyrus ist Origenes gestorben und begraben worden. Als Kuriosität sei angemerkt, daß der gelehrte antiochenische Priester Dorotheus, der Lehrer des Eusebius, vom Kaiser¹⁾ zum Direktor der Purpurfärberei in Tyrus ernannt worden ist (Euseb., h. e. VII, 32). Ein besonders berüchtigtes Edikt des Kaisers Daza gegen die Christen hat Eusebius von der Säule, auf der es in Tyrus stand, abgeschrieben und mitgeteilt (IX, 7). In der großen Festrede auf die Wiederaufbauung der Kirche in Tyrus, „der bei weitem schönsten in ganz Phönizien“, gipfelt die Kirchengeschichte des Eusebius (X, 4). Die Festrede ist dem Bischof Paulinus von Tyrus gewidmet, zu dessen Ehren überhaupt das ganze 10. Buch der Kirchengeschichte geschrieben ist. Leider erfährt man aus der langen Predigt schlechterdings nichts über die Gemeinde von Tyrus.

In Sidon starb in der großen Verfolgung der Presbyter Zenobius (l. c. VIII, 13, 3), Christen in Damaskus zu derselben Zeit (l. c. IX, 5).

Elf phönizische Bischöfe — keine Chorbischöfe — sind in Nicäa auf dem Konzil anwesend gewesen, nämlich die Bischöfe von Tyrus, Ptolemais, Damaskus, Sidon, Tripolis, Paneas, Berytus, Palmyra, Alasus²⁾, Emesa und Antarat³⁾.

Daß in Paneas (= Cäsarea Philippi) auch Judenchristen wohnten, ist oben (sub Palaestina) bemerkt worden. Zu Paneas vgl. auch Euseb., h. e. VII, 17, 18.⁴⁾

Von Tripolis hören wir schon vor dem Nic. Konzil (Mart. Pal. 3: ein Christ, namens Dionysius aus Tripolis); die Apost. Konstitutionen behaupten (VII, 46), Marthones sei schon im apostolischen Zeitalter Bischof der Stadt gewesen: Hellanikus, Bischof von Tripolis, war bereits vor dem Nic. Konzil Gegner des Arius (Theodoret., h. e. I, 4), Gregorius, Bischof von Berytus, dagegen sein Anhänger (l. c.; zu Berytus vgl. auch Mart. Pal. 4).

¹⁾ Diokletian oder einer seiner nächsten Vorgänger.

²⁾ Wo ist diese Stadt zu suchen?

³⁾ Der letztere ist nicht ganz sicher (s. Gelzer, l. c. p. LXVff.); vielleicht ist noch ein zwölfter anwesend gewesen, wenn das von einigen Manuskripten gebotene *Θελείη* zuverlässig ist und mit „Thelsea“ bei Damaskus (Itin. Ant. 196, 2) identifiziert werden darf.

⁴⁾ In Paneas sind nach dieser Stelle jedenfalls Christen anzunehmen, sei es nun, daß die Statue wirklich eine Christus-Statue war, sei es, daß sie für eine solche gehalten wurde (s. o. S. 88).

Eusebius (VIII, 13) nennt den Silvanus (z. Z. der großen Verfolgung) nicht Bischof von Emesa, sondern τῶν ἀρχὴ τὴν Ἐμῶσαν ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος.¹⁾ Es stand also in Emesa wie in Gaza: die Christen durften in die fanatisch gesinnte Stadt nicht hinein, sondern wohnten in den um die Stadt gelegenen Dörfern; erst der Nachfolger des Silvanus Anatolius zog in Emesa ein. Von Heliopolis wissen wir bestimmt, daß die Stadt durch Konstantin nach dem J. 325 die erste Kirche und den ersten Bischof erhalten hat (s. Vita Constant. III, 58, vgl. Socrat. I, 18).²⁾ Einen Märtyrer Lucian zu Heliopolis nennt das Mart. Syriacum. Zur Zwangsarbeit wurden Christen von Daza „im Libanon“ angesiedelt (Mart. Pal. 13, 2).

Daß es in Byblus Christen gab, geht aus einem Martyrium hervor. — Schließlich ist noch einer interessanten, auf das J. 318/19 (630 aer. Seleuc.) datierten Inschrift zu gedenken. Zu Deir Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus, fanden Le Bas und Waddington folgende Inschrift³⁾:

Συναγωγὴ Μαρκωνιστῶν κομ(η)ς
 Λεβαθὼν τοῦ κ(υ)ριῶν καὶ σω(τη)ρ(ος) Ἰη(σ)οῦ Χρ(η)στοῦ
 προνοια(ι) Παυλοῦ πρεσβ(υ)τεροῦ — τοῦ λχ' ετους.

Es gab also im J. 318/19 bei Damaskus eine marcionitische Gemeinde (ein marcionitischer Bischof ist uns in Palästina um dieselbe Zeit begegnet, s. oben S. 420). —

Näheres über die Verbreitung und Dichtigkeit des Christen-

¹⁾ In IX, 6 heißt er einfach Bischof, und es wird erzählt, daß er nach einer 40jährigen bischöflichen Regierung von Daza gemartert worden sei.

²⁾ Das Unerhörte, daß selbst in Heliopolis eine Kirche gegründet und ein Bischof eingesetzt worden ist, hebt Eusebius scharf hervor. Sodann fährt er fort: „In seinem fürsorglichen Sinn, daß möglichst Viele für die Lehre des Evangeliums gewonnen werden möchten, gab der Kaiser auch dort reiche Spenden zur Unterstützung der Armen, um auch auf diese Weise sie zur Annahme der Wahrheit des Heils anzueifern. Fast hätte auch er mit dem Apostel sagen können: Auf jegliche Weise, sei es mit Vorwand, sei es mit Aufrichtigkeit, soll Christus verkündet werden.“ Wie zähe sich trotzdem das Heidentum in Heliopolis hielt — es war noch in dem 6. Jahrhundert eine überwiegend heidnische Stadt — darüber s. Schultze, a. a. O. II S. 250 ff. In Bezug auf die Zustände am Ende des 4. Jahrhunderts daselbst s. den Bericht des Petrus von Alex. (Theodoret, h. e. IV, 19): „In Heliopolis mag keiner der Einwohner den Namen Christi auch nur anhören; denn Götzendiener sind sie alle . . . und die teuflischen Gewerbe der Lust sind dort im Gange . . . der Stadtpräfekt selbst ist einer der ersten Götzendiener“, cf. Sozom. VII, 15. In Heliopolis hatten die Heiden sogar noch im Jahre 579 die Majorität. Die Kirche hat dort erst kurz vor dem Eindringen des Islam die Oberhand gewonnen.

³⁾ Insc. Grecques et Latines III 1870 nr. 2558 p. 582, cf. Harnack in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 103 f.

tums in Phönizien wissen wir nicht. Allgemeinere Erwägungen werden besser erst bei Syrien angestellt, mit welcher Provinz Phönizien damals aufs engste zusammenhing; denn die phönizische Sprache war längst durch die syrische verdrängt worden.¹⁾ Soviel ist übrigens aus den Zuständen, wie sie noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts hier bestanden haben, ganz klar, daß das Christentum nur an der Küste festeren Fuß gefaßt hat; das Innere Phöniziens blieb ganz wesentlich heidnisch. Hatten doch diese phönizisch-hellenischen Kulte eben erst, nämlich im 3. Jahrhundert, einen mächtigen Aufschwung genommen.

Beachtenswert ist, daß die Mehrzahl der phönizischen Städte, in denen wir Christen bez. Bischöfe nachzuweisen vermögen, an der Küste gelegen (also Städte mit starker griechischer Bevölkerung) waren, dagegen in den großen heidnischen Kultstädten Emesa und Heliopolis Christen nicht zugelassen worden sind. Sehen wir von den Ortschaften auf dem Lande ab, in denen Judenchristen und Marcioniten wohnten, so sind, das Binnenland betreffend, nur für Damaskus, Paneas und Palmyra Christen bezeugt. Damaskus, die große Handelsstadt, war griechisch (siehe Mommsen, Röm. Gesch. V S. 473), ebenso Paneas; auch in Palmyra, dem Zentrum des Wüstenhandels, war ein starkes griechisches Element (s. Mommsen, a. a. O. S. 425 f.). Das nationale Königtum in Palmyra, griechisch durchtränkt, wird den nicht zahlreichen nationalsyrischen Christen günstig gewesen sein; man erkennt das aus den Beziehungen des Paulus von Samosata zur Zenobia und aus der römischen Politik gegen ihn.

3. Cölesyrien.

Das Christentum, seiner welterobernden Tendenz gemäß, ist bereits nach wenigen Jahren bis Antiochien, die größte Stadt des Orients und die dritte Stadt des Reichs, von Jerusalem aus vorgedrungen (Apostelgesch. 11). In Antiochien hat es seinen Namen empfangen, vielleicht ursprünglich als Spottnamen²⁾: Antiochien war die Stadt des Spotts und der schlechten Litteratur. Hier bildete sich die erste heidenchristliche Gemeinde — die aus den Heiden stammenden Anhänger Jesu sind „Christen“ genannt worden (s. o. S. 294 ff.) —; hier wirkte Barnabas, und der größte Missionar, Paulus, hat hier seinen Standort genommen. Die Gemeinde war sehr bald so bedeutend, selbstbewußt und selbsttätig,

¹⁾ Über die Zerstörung des Aphrodite-Tempels in Aphaka im Libanon durch Konstantin s. Vita Const. III, 55.

²⁾ Nach Theophil. ad Autol. I, 12 bezeichneten die antiochenischen Heiden noch um 180 den Namen „Christen“ als lächerlich.

daß sie an Ansehen mit der jerusalemischen rivalisierte.¹⁾ Die große heidenchristliche Frage ist zwischen Jerusalem und Antiochien verhandelt worden. Von der Gemeinde dieser Stadt ist der gewaltigste Fortschritt in der Geschichte des Evangeliums ausgegangen. Schon im 2. Jahrhundert hat sie Petrus als ihren ersten Bischof bezeichnet — obgleich derselbe nach Gal. 2, 11 f. in Antiochien keine rühmliche Rolle gespielt hat — und auch damit ihrem Selbstbewußtsein Ausdruck gegeben.²⁾

Die Geschichte des Christentums in Cölesyrien in den ersten drei Jahrhunderten ist uns fast ganz unbekannt³⁾, aber für die Geschichte desselben in Antiochien haben wir eine Reihe von Daten. Wir kennen die antiochenische Bischofsliste.⁴⁾ Schon die Namen sind lehrreich: Euodius, Ignatius, Heron, Cornelius, Eros, Theophilus, Maximinus, Serapion, Asklepiades, Philetus, Zebinus, Babylas, Fabius, Demetrianus, Paulus, Domnus, Timäus, Cyrillus, Tyrannus; die große Mehrzahl dieser Namen ist griechisch, und griechisch war die Sprache der Gemeinde. Ihren Ruhm hat nach Paulus Ignatius begründet. Manches, wenn auch nicht Vieles, läßt sich aus seinen Briefen für den damaligen Zustand der antiochenischen Kirche gewinnen, die er mit Stolz „die Kirche Syriens“ nennt. Schriftsteller, so wollte man in späterer Zeit wissen, sei schon sein Vorgänger gewesen, aber das ist unglaublich; Schriftsteller aber waren die Bischöfe Theophilus, Serapion und Paulus⁵⁾

¹⁾ Hier ist schon Apostelgesch. 11, 27 ff. bedeutsam (die reichere antiochenische Gemeinde unterstützt die Brüder in Judäa) und ferner Apostelgesch. 13, 1 f.: *Ἦσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὐσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδασκαλοὶ ὁ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μανᾶν τε Ἡρώδου τοῦ τετραρχοῦς σύντροπος καὶ Σαῦλος, λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστειόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε θῆ μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον κτλ.* Schon in der allerfrühesten Zeit findet sich in Jerusalem (Apostelgesch. 6, 5) ein Nikolaus, *προσέλυτος Ἀντιοχεύς*, als Armenpfleger.

²⁾ Nicht weniger durch die Erfindung einer großen Apostelsynode, die in ihrer Mitte gehalten worden sein soll (s. o. S. 52 ff.).

³⁾ Wir wissen, daß in Apamea ein Sitz oder der Sitz der Sekte der Elkesaiten war; von dort ist Alcibiades, der Elkesait, nach Rom gekommen (Hippol., Philos. IX, 13).

⁴⁾ S. meine Chronologie I S. 208 ff. und sonst.

⁵⁾ Ursprünglich syrisch geschrieben (und in Cölesyrien) ist wahrscheinlich die am Anfang des 3. Jahrhunderts verfaßte pseudomelitonische Apologie (Otto, Corp. Apol. IX). Sie ist aber auch die einzige syrische Schrift, die hier genannt werden kann. In Bezug auf die Thomas-Akten ist die Untersuchung noch nicht so weit gefördert, um ganz sicher feststellen zu können, ob sie in das Gebiet von Edessa oder nach Westsyrien gehören. Doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß sie in syrischer Sprache abgefaßt waren und nach Edessa gehören und zwar zu dem Kreise des großen Missionars und Lehrers des Ostens, Bardesanes; s. Nöldeke in Lipsius, Apokr. Apostel-

(Briefe auch von Fabius), sowie der antiochenische Presbyter Geminus (Hieron. de vir. ill. 64). Berühmte gelehrte Schulen hatten der Presbyter Malchion (Euseb., h. e. VII, 29), der Presbyter Dorotheus (VII, 32) und vor allem Lucian. An den größeren allgemein kirchlichen Kontroversen hat sich die antiochenische Gemeinde beteiligt, an der montanistischen, novatianischen, täuferischen und christologischen, und hat in lebendigem Verkehr mit den anderen Gemeinden gestanden. Diese Kirche vermittelte zwischen der wesentlich griechischen Gesamtkirche und dem syrischen Orient, wie die römische Kirche zwischen jener und dem lateinisch sprechenden Occident.¹⁾ Sie ist es aber auch, wenn nicht alles trägt, gewesen, welche das starke rhetorische, das prunkvolle und das phantasievolle Element in den griechisch-christlichen Kultus getragen hat. Dazu: hier hat die dynamische Christologie ihre kraftvollste Ausgestaltung empfangen, hier ist der Arianismus entstanden, und hier ist die beste exegetische Schule emporgeblüht.

Die großen Synoden, die in Antiochien in der Mitte des 3. Jahrhunderts gehalten worden sind, geben ein Bild von der zentralen Stellung der Gemeinde. Dionysius von Alex. (Euseb., h. e. VI, 46) schrieb an Cornelius von Rom, daß er von Helenus von Tarsus und den übrigen Bischöfen jener Gegend, sowie von Firmilian, Bischof von Kappadocien, und Theoktistus, Bischof in Palästina (Cäsarea), zu einer Synode nach Antiochien (ann. 251) eingeladen worden sei. Über den Erfolg der Synode berichtet er an Stephanus von Rom (l. c. VII, 5): „Wisse, daß alle früher getrennten Kirchen des Morgenlandes und noch weiterhin wieder zur Einheit zurückgekehrt sind. Überall stehen die Bischöfe in Eintracht miteinander und freuen sich ungemein des wider Erwarten eingetretenen Friedens.“ Genannt werden nun die Bischöfe von Antiochien, Cäsarea, Aelia, Tyrus, Laodicea, Tarsus „und alle Gemeinden Ciliciens, sowie Firmilian und ganz Kappadocien — denn um meinen Brief nicht zu lang zu machen, habe ich nur die Angesehensten unter den Bischöfen mit Namen genannt —, ferner ganz Syrien und Arabien . . . , sodann Mesopotamien, Pontus und Bithynien“. Von den letzten beiden Provinzen abgesehen,

geschichten II. 2 S. 423 ff., und Burkitt in dem „Journ. of Theological Studies“ Vol. I p. 280 ff. Nach Antiochien gehört der Gnostiker Saturnin (Saturnil), s. Iren. I, 24, 1. Auch andere gnostische Schulsekten haben in Syrien ihren Ursprung gehabt.

¹⁾ Es ist lehrreich zu sehen, wie sich Cornelius von Rom in seinem Brief an Fabius von Antiochien mit der Größe der römischen Gemeinde brüstet (Euseb., h. e. VI, 43). Er hatte wohl Grund, es gerade Antiochien gegenüber zu tun.

sind hier diejenigen Provinzen genannt, über die sich regelmäßig der Einfluß Antiochiens erstreckte.¹⁾ Auf der letzten großen antiochenischen Synode gegen Paulus, Bischof von Antiochien — die christologische Krisis, in welcher der Metropolit der „Häretiker“ war, war für die Kirche von höchster Bedeutung — waren 70 oder 80 Bischöfe versammelt aus allen Provinzen vom Pontus bis Ägypten.²⁾ Leider kennen wir ihre Sitze nicht.³⁾

Das, was uns von dem Auftreten Pauls in Antiochien als Bischof, wenn auch aus feindlicher Feder, berichtet wird, wirft ein Licht auf die Größe und „Weltförmigkeit“ der Gemeinde in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts (Euseb. VII, 30)⁴⁾: „Früher war er arm und ein Bettler; er hat weder von seinen Voreltern einiges Vermögen überkommen noch sich durch eine Kunst oder irgend eine Beschäftigung etwas erworben. Jetzt aber besitzt er übermäßigen Reichtum durch gesetzwidrige Handlungen, durch Kirchenraub und Erpressungen von den Brüdern; denn er drängt sich den Geschädigten auf und verspricht ihnen gegen Bezahlung Hülfe; allein er täuscht sie, und, ohne etwas für sie zu tun, zieht er Gewinn von den Streitenden, welche gern bereit sind zu zahlen, um der lästigen Sachen ledig zu werden. Er betrachtet somit die Frömmigkeit als ein Erwerbsmittel. Er ist hochmütig und aufgeblasen, bekleidet weltliche Ehrenstellen, läßt sich lieber Duce-narius [kaiserlicher Prokurator zweiter Klasse] als Bischof nennen, schreitet auf öffentlichen Plätzen hoffärtig einher, liest und diktiert Briefe öffentlich während des Gehens und läßt sich von einem

¹⁾ Von hier aus will auch der bekannte Satz in Kanon 6 des Konzils von Nicäa verstanden sein: *ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἑλλείας ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεία σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.*

²⁾ Euseb. (h. e. VII, 28) spricht von „*μόριον*“, Athanasius (de synod. 43) gibt 70 an, Hilarius (de synod. 86) 80 Bischöfe (Basilius Diaconus saec. V sagt 180).

³⁾ Das antiochenische Synodalschreiben an den römischen und alexandrinischen Bischof sowie an die ganze Kirche (Euseb. VII. 30) nennt in der Aufschrift Helenus (Tarsus), Hymenäus (Jerusalem), Theophilus (?), Theoteknus (Cäsarea), Maximus (Bostra), Proklus (?), Nikomas (?), Aelianus (?), Paulus (?), Bolanus (?), Protogenes (?), Hierax (?), Eutychius (?), Theodorus (?), Malchion (Presb. Antioch.), Lucius (wohl auch Presb. Antioch.). Leider sind die Bistümer der meisten unbekannt.

⁴⁾ Nach orientalischen Quellen (s. Westphal, Unters. über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchalchroniken des Mārī ibn Sulaimān etc., 1901, S. 62 f.) ist der Vorgänger des Paul auf dem antiochenischen Stuhl, Demetrianus, nach Persien deportiert worden. Diese Überlieferung, welche der allgemeinen Situation entspricht und nichts gegen sich hat (sie war mir noch unbekannt, als ich meine „Chronologie“ schrieb), beweist, daß die Christengemeinde und ihr Bischof in Antiochien um das J. 260 politische Bedeutung besaßen.

zahlreichen Gefolge begleiten, das ihm theils vorangeht, theils nachfolgt. Auf diese Weise wird auch unser Glaube seines Stolzes und Übermuts wegen angefeindet und gehaßt. In den kirchlichen Versammlungen hält er aus Ehrsucht und stolzer Einbildung ein unbegreifliches Verfahren ein und reißt dadurch die Gemüther der Unerfahrenen zur Bewunderung hin. Er ließ sich nämlich eine Bühne und einen erhabenen Thron errichten, nicht wie ein Jünger Christi. Auch hat er wie die weltlichen Beamten ein sog. Sekretum (Kabinet). Er schlägt mit der Hand an die Hüften, stampft mit den Füßen auf die Bühne und macht in beleidigendem Übermute denjenigen Vorwürfe, welche sich nicht in Lobeserhebungen über ihn ergehen, nicht gleich wie in den Theatern mit Tüchern schwenken, lauten Beifall zurufen und aufspringen gleich den ihm anhängenden Männern und Weibern, die ihm auf eine so ungeziemende Weise zuhören, sondern die ihn mit Anstand und Ruhe als im Hause Gottes anhören. Auf bereits verstorbene Erklärer des göttlichen Worts schmäht er in öffentlicher Versammlung auf eine plumpe und pöbelhafte Weise, sich selbst aber erhebt er in hochtrabenden Worten, als wäre er nicht ein Bischof, sondern ein Sophist und Marktschreier. Die Lieder zu Ehren unsres Herrn Jesus Christus schaffte er ab als zu neu und von zu wenig alten Männern verfaßt, zu seiner eigenen Verherrlichung dagegen ließ er am 1. Osterfeiertage mitten in der Versammlung durch Weiber Lieder vortragen. Schon das Anhören möchte in Einem Schauer erregt haben. Ähnliches bringen auch auf seine Veranlassung die ihm schmeichelnden Bischöfe der benachbarten Ortschaften und Städte sowie die Priester in ihren Vorträgen an das Volk vor. Er will nämlich nicht mit uns bekennen, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei, sondern sagt: Jesus Christus ist von hienieden. Dagegen sagen diejenigen, welche ihm zu Ehren Lieder singen und ihn vor dem Volke preisen, daß er selbst . . . als ein Engel vom Himmel herabgekommen sei, und das verhindert er in seinem Hochmut nicht, sondern ist sogar bei diesen Reden noch zugegen. Ferner hat er Syneisakten, wie die Antiochener sich ausdrücken (Gesellschaftsdamen), und ebenso die Priester und Diakonen seiner Umgebung. Dieses sowie ihre übrigen unheilvollen Vergehungen kennt er als erwiesen und übersieht doch alles. Er will sie sich nämlich dadurch verbindlich machen, damit sie es, für sich selbst fürchtend, nicht wagen, ihn wegen seiner ungerechten Worte und Handlungen anzuklagen. . . . Wenn er auch wirklich nichts Schändliches [in Bezug auf jene Syneisakten] getan haben sollte, so hätte er doch den Verdacht vermeiden sollen . . . , er, der zwar eine solche Person von sich entlassen hat, aber noch zwei blühende

und wohlgestaltete bei sich hat, sie auf seinen Reisen mit sich führt, und dies bei einem der Schwelgerei und Völlerei ergebenden Charakter! Daher seufzen und wehklagen Alle darüber in ihrem Innern, aber Niemand wagt es, ihn anzuklagen, aus Furcht vor seiner Macht und Tyrannei. Indes über dergleichen Dinge würde man den Mann zur Rede stellen [d. h. man würde ihn nicht sofort verurteilen, bez. ein Auge zudrücken], wenn er noch die katholische Denkungsart hätte und noch in unsern Kreis gehörte“.

Ich habe diese Stelle in extenso mitgeteilt, weil sie mir für die Ausbreitung und die Stellung der christlichen Kirche in Antiochien in jener Zeit sehr wichtig zu sein scheint. Der Bischof hat damals bereits die Gewohnheiten und die Formen eines hohen Staatsbeamten angenommen und wohl auch annehmen müssen. Dies ist das Sicherste in dieser Schilderung (die bösen Vorwürfe, die ein Zeugnis für die antiochenische Journalistik sind, lassen sich zu einem großen Teil darauf zurückführen), und hieraus geht die Entwicklung und Bedeutung der Christengemeinde in der Stadt klar hervor. Auch das, was wir von den Beziehungen des Bischofs Paul zum nationalsyrischen Herrschergeschlecht in Palmyra teils wissen teils vermuten können ¹⁾, zeigt uns, daß das Christentum bereits eine politische Rolle in der Stadt spielte. Ferner, der urkundliche Bericht (bei Euseb. l. c.) erzählt uns, Paulus habe seine Verurteilung nicht anerkannt und die bischöfliche Wohnung nicht geräumt; da habe man — Zenobia war unterdes von Rom besiegt, die palmyrenische Nebenregierung im Orient und Agypten gestürzt worden — dem Kaiser Aurelian die Sache vorgelegt, und dieser habe befohlen (ann. 272), das Haus sei demjenigen Bischof zu übergeben, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und Roms in brieflichem Verkehr stünden. Die politische Bedeutung der christlichen Gemeinde in Antiochien geht daraus schlagend hervor.

Statistische Berechnungen über den Umfang der Gemeinde für die Zeit um 320 sind nicht möglich; jedenfalls gab es mehrere Kirchen in der Stadt (Theodoret, h. e. I, 2) und wenn die Christen z. Z. Julians daselbst in der Majorität waren, so muß ihre Zahl schon um 320 sehr groß gewesen sein. Diodor und Chrysostomus predigten in einer wesentlich christlichen Stadt; Chrysostomus

¹⁾ Pauls Amtsantritt als Bischof von Antiochien fällt in die Zeit, vielleicht in das Jahr, als die Perser Antiochien eroberten. Gleich nach dem Abzug der Perser wurde Odänathus von Gallienus zum wesentlich selbständigen Herrscher in Palmyra und im Orient eingesetzt. Dessen und seiner Gattin Zenobia Gunst zu erwerben, muß Paulus trefflich verstanden haben. Er wurde trotz seinem bischöflichen Amte kaiserlicher Prokurator zweiter Klasse in Antiochien.

bezeugt das an mehreren Stellen ausdrücklich. Die Zahl der Einwohner gibt er (ohne Sklaven und Kinder) auf 200 000 an (Hom. in Ignat. 4), die Zahl derer, die zur Hauptkirche gehören, auf 100 000 (Hom. 85 [86] c. 4.¹) — In Antiochia lag in ältester Zeit stets die Stärke des orientalischen Christentums, und die Kirche dieser Stadt ist sich ihres Berufs als Gemeinde der Hauptstadt wohl bewußt gewesen. Sie zeigt darin etwas von der Eigenart der römischen Kirche. Der Gesichtskreis des antiochenischen Bischofs reichte bis nach Mesopotamien und Persien, bis nach Armenien und Georgien, und der Bischof empfand die Verpflichtung, für die Mission und die Befestigung der Kirche in diesen Ländern Sorge zu tragen. Ebenso kannte er seine Aufgaben in Bezug auf den Schutz der Kirche gegen die Ketzer. Der Missionstrieb des Chrysostomus und die scharfe Bekämpfung der Häretiker durch die großen Exegeten, durch Diodor und Theodoret, durch Chrysostomus und Nestorius, sind antiochenisch.

Vor den Toren Antiochiens — „der schönen Stadt der Griechen“, s. Isaak von Antiochien, *Carmen* 15 ed. Bickell I p. 294 — wurde bereits syrisch gesprochen; diese Sprache ist nur in den hellenischen Städten des Landes durch das Hellenische verdrängt worden, aber der syrische Geist hat sich mit ihm vermählt, und er ist in Religion und Lebensform der stärkere geblieben. In die eigentlich syrische Welt aber ist, wenn nicht alles trägt, das Christentum weniger von Antiochien als von Edessa aus (s. dort) eingezogen. Die weiten Gebiete, die zwischen beiden Städten lagen, sind also — im 3. Jahrhundert — von zwei Punkten aus missioniert worden: von Antiochien im Westen wirkte die hellenisch-christliche und von Edessa im Osten die syrisch-christliche Propaganda ein. Dabei wird man anzunehmen haben, daß die größeren Städte wesentlich jener, die Landstädte und Dörfer dieser folgten. Die Bekehrung war, so scheint es, doch in Cölesyrien weiter fortgeschritten als in Phönizien. Die Ortschaften um Antiochien scheinen um 325 schon sehr viele Christen gezählt zu haben; eine datierte christliche Inschrift (ann. 331) aus einem bei der Stadt gelegenen Dorf lautet: „Christus sei gnädig; es gibt nur einen Gott“. Z. Z. des Chrysostomus scheinen diese syrischen Dörfer so gut wie christlich gewesen zu sein. Wenn Lucian, der antiochenische Priester, in seiner Rede vor dem Richter in Nikomedien (im Jahre 311) sagt: „Pars paene mundi iam maior huic veritati adstipulatur, urbes integrae; aut si in his aliquid suspectum videtur, contestatur de his etiam agrestis

¹) Vgl. Schultze, a. a. O. II S. 263; Gibbon (Fall und Untergang, übersetzt von Sporschil II S. 219) hält die 100 000 für die Gesamtzahl der Christen in Antiochien.

manus, ignara figmenti“, so mögen sich Eindrücke, die er soeben in Bithynien gehabt hat, einmischen; aber wesentlich wird die Aussage ihren Grund in den Zuständen Syriens haben. Wie groß der Klerus in Syrien im Jahre 303 war, ergibt sich auch aus Euseb. VIII, 6: „Eine unzählbare Menge wurde an jedem Ort eingesperrt. Die Gefängnisse, sonst bestimmt für Mörder und Schänder der Gräber, waren damals überall mit Bischöfen, Priestern, Diakonen, Lektoren und Exorzisten angefüllt“. Was wir an Daten besitzen, ist folgendes:

(1) Von Gemeinden in Syrien neben Antiochen weiß schon die Apostelgeschichte (c. 15).

(2) Ignatius spricht in Bezug auf Antiochia (ad Philadelph. 10) von ἑγγιστα ἐκκλησίαι, welche bereits Bischöfe haben. Gewiß wird Seleucia zu ihnen gehört haben, die Apostelgesch. 13, 4 genannte Hafenstadt Antiochiens.

(3) In Apamea war ein Sitz der Elkesaiten (s. o. S. 44. 269).

(4) Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. VII, 5 berichtet, die römische Gemeinde sende öfters Unterstützungen an die syrischen Gemeinden.

(5) Das antiochenische Synodalschreiben vom Jahre 268 (Euseb. VII, 30) erwähnt in Bezug auf Antiochien ἐπίσκοποι τῶν δμοῶν ἀγρῶν τε καὶ πόλεων. Daß es in Rhossus schon um das Jahr 200 eine nach Antiochien gravitierende Christengemeinde (ob auch einen Bischof?) gegeben hat, wissen wir aus Euseb. VI, 12.

(6) In Nicäa waren zwei cölesyrische Chorepiskopen zugegen. — Im Martyrol. Hieron. (Achelis, das Mart. Hieron. S. 168) findet sich ein Martyrium verzeichnet „in Syria vico Margaritato“, ebendort (l. c. p. 177 f.) ein anderes „in Syria provincia regione Apameae vico Aprocavictu“. Diese Orte sind unbekannt.

(7) Die Zahl der in Nicäa vertretenen cölesyrischen Stadtbischöfe war verhältnismäßig sehr bedeutend; vertreten waren Antiochia, Seleucia, Laodicea, Apamea, Raphaneä, Hierapolis, Germanicia (= Marasch), Samosata, Doliche, Balaneä (s. Hom. Clem. XIII, 1), Gabula, Zeugma, Larisa, Epiphania, Arethusa, Neocäsarea, Cyrrus, Gindarus, Arbokadama, Gabbala (= Gaba?). Diese Städte liegen in den verschiedensten Gegenden des großen Gebiets, an der Küste, im Orontestale, im Tal des Euphrat, zwischen Orontes und Euphrat und im Norden. Die Verteilung spricht dafür, daß das Christentum ziemlich gleichmäßig und ziemlich stark in Syrien um das Jahr 325 zu finden war.¹⁾ Das geht aber

¹⁾ Der Widerstand gegen das Christentum war in den verschiedenen Städten verschieden stark. Besonders heftig scheint er in Apamea gewesen

auch schlagend aus dem Reskript des Daza an Sabinus (Euseb., h. e. IX, 9) hervor; es ist von den antiochenisch-syrischen und kleinasiatischen Erfahrungen aus zu verstehen, wenn dieser Kaiser schreibt; *σχεδὸν ἅπαντας ἀνθρώπους καταλειφθείσης τῆς τῶν θεῶν θρησκείας τῷ ἔθνει τῶν Χριστιανῶν ἑαυτοὺς συμμεμιχότας*. Daß dieser Ausdruck nicht lediglich als ein rhetorischer zu beurteilen ist, lehrt eine Mitteilung des Eusebius (h. e. VIII, 6, 8). Nachdem er von dem ersten diokletianischen Edikt gesprochen hat, fährt er fort: *Οὐκ εἰς μακρόν δὲ ἐτέρων κατὰ τὴν Μελιτινὴν οὕτω καλουμένην χώραν καὶ αὐτὸ πάλιν ἄλλων ἄμφι τὴν Συρίαν ἐπιφυῆναι τῇ βασιλείᾳ πεπειραμένων, τοὺς πανταχόσε τῶν ἐκκλησιῶν προσεστῶτας εἰρκταῖς καὶ δεσμοῖς ἐνεῖραι πρόσταγμα ἐφοῖτα βασιλικόν*. Eusebius sagt es nicht mit dünnen Worten, aber der Zusammenhang macht es ganz deutlich, daß der Kaiser die Christen für diese beiden Aufstände (der in Melitene ist nicht bekannt) verantwortlich gemacht hat. Dann müssen aber die Christen in Melitene und Syrien sehr zahlreich gewesen sein, wenn der Kaiser revolutionäre Erhebungen daselbst (in Syrien gingen sie vom Heere aus, vermutlich auch in Melitene) mit Edikten gegen den christlichen Klerus beantwortet hat.

Aus der älteren Geschichte des Christentums in den Städten wissen wir lediglich etwas von Laodicea (um 250 war dort der Bischof Thelymidres hervorragend, s. Euseb. VI, 46; ihm folgte Heliodorus VII, 5; später war dort Eusebius aus Alex., dann der berühmte Anatolius Bischof, VII, 32), von Arethusa (s. Vita Constant. III, 62) und von Samosata (Pauls von Antiochien Geburtsort; aber wir wissen nicht einmal, ob er als Christ geboren ist). Nicht in Nicäa anwesend war der Bischof von Rhossus (man kann übrigens Rhossus auch zu Cilicien rechnen); daß es aber daselbst schon um 200 eine christliche Gemeinde gab, die unter der Oberaufsicht von Antiochien stand, haben wir oben gehört. In Beröa (Aleppo) war im 4. Jahrhundert eine judenchristliche Gemeinde (s. o. S. 417).¹⁾

zu sein. Sozom. erzählt (VII, 15) noch für die Zeit um 400: *Σύρων δὲ μάλιστα οἱ τοῦ ναοῦ Ἀπαμείας· οὓς ἐνυθόμεν ἐπὶ φυλακῇ τῶν παρ' αὐτοῖς ναῶν συμμαχίας χρήσασθαι πολλάκις Γαλιλαίων ἀνδρῶν καὶ τῶν περὶ τὸν Λίβανον κωμῶν, τὸ δὲ τελευταῖον ἐπὶ τοσοῦτον προσελθεῖν τόλμης ὡς Μάρκελλον τὸν τῆδε ἐπίσκοπον ἀνελεῖν* (er hatte die Tempel zerstören lassen).

¹⁾ Von einem Bischof (*προεστὴς τις τῆς ἐκκλησίας*) in Syrien erzählt Hippolyt (in Daniel p. 230 ed. Bonwetsch, s. o. S. 404), daß er seine Gemeindemitglieder im Enthusiasmus verführt habe, mit Weib und Kind in die Wüste zu ziehen Christus entgegen; der Statthalter habe sie aufgreifen lassen, und fast wären sie als Räuber verurteilt worden, wäre nicht die Gemahlin des Statthalters, *οὗσα πιστή*, für sie eingetreten. Leider nennt Hippolyt den Ort nicht. — Auch novatianische Gemeinden hat es in Syrien gegeben (Gegenschrift des

Schließlich ist noch des pseudoclementinischen Briefs de virginitate zu gedenken, der wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert und zwar aus dem Anfang desselben stammt und entweder nach Palästina oder in das südliche Syrien gehört.¹⁾ In dem Brief werden Anweisungen für wandernde Asketen gegeben und in Bezug auf die Ortschaften, in denen sie sich aufhalten und übernachten, fünf Fälle unterschieden (II, 1—6), nämlich (1) Ortschaften mit mehreren verheirateten Brüdern und Asketen, (2) solche mit verheirateten Brüdern, aber ohne Asketen, (3) solche, in denen es nur christliche Frauen und Mädchen gibt, (4) solche, in denen sich nur eine christliche Frau findet, (5) solche, in denen es überhaupt keine Christen gibt. Der dritte und vierte Fall sind besonders interessant; sie bezeugen die auch sonst bekannte Tatsache (s. o.), daß die Frauen in den christlichen Gemeinden in der Mehrzahl waren. Ein lehrreiches Kulturbild gibt uns die Anweisung des Verfassers, wie sich der wandernde Asket in dem Falle zu verhalten habe, daß überhaupt keine Christen am Orte sind: „Wir werfen nicht das Heilige vor die Hunde und die Perlen vor die Säue, sondern wir loben Gott in jeglicher Zucht und mit aller Klugheit und mit aller Gottesfurcht und Sammlung des Geistes. Wir feiern keinen Gottesdienst dort, wo die Heiden sich betrinken und bei ihren Gastmählern in ihrer Ruchlosigkeit unreine Reden und Lästerungen ausstoßen. Deshalb singen wir vor den Heiden keine Psalmen und lesen ihnen die Schriften nicht vor, damit wir nicht den Pfeifern und Sängern oder Weissagern gleichen, wie Viele, die also wandeln und dies tun, damit sie sich mit einem Brocken Brotes sättigen, und eines Becher Weins wegen gehen sie und „singen das Lied des Herrn in dem fremden Lande“ der Heiden und tun, was nicht erlaubt ist. Ihr, meine Brüder, tut nicht also; wir beschwören euch, Brüder, daß solches nicht bei euch geschieht, vielmehr wehrt denen, die sich so schmähhlich betragen und selbst wegwerfen wollen.“ Um kleine Landgemeinden handelt es sich hier. Ansehnlich muß ihre Zahl gewesen sein. Theodoret sagt (ep. 113) von seiner Diözese Cyrrus, sie umfasse 800 Parochien. Damals waren freilich seit Konstantin schon mehr als 100 Jahre vergangen; aber gewiß ist ein Teil dieser Parochien vorkonstantinisch.

Eusebius von Emesa im 4. Jahrhundert; Fabius von Antiochien hatte für Novatian Partei ergriffen), aber wir wissen nicht, wo sie zu suchen sind.

¹⁾ S. meine Abhandlung in den Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1891 S. 361 ff.

4. Cypren.

In Salamis und Paphos in Cypren hatten bereits Barnabas, der von dort stammte, und Paulus missioniert (Act. 13; Barnabas und Markus sind als Missionare noch einmal dorthin zurückgekehrt, Act. 15). Auf der Insel waren die Juden zahlreich, und so war die Propaganda des Christentums vorbereitet. Kyprische Judenchristen aus Jerusalem haben das Evangelium nach Antiochien gebracht (Apostelgesch. 11). Der Häretiker Valentin soll zuletzt in Cypren gewirkt haben. In der großen Verfolgung wurden Christen vom Festland in die cyprischen Bergwerke verbannt (Mart. Pal. 13, 2). Auf dem Nicänischen Konzil waren drei cyprische Bischöfe anwesend, nämlich von Salamis, Paphos und Trimitus. Drei Bistümer — und es sind nicht alle; in der Geschichte des Spyridon, Bischofs von Trimitus, hören wir von „den Bischöfen Cyperns“ und unter ihnen von Triphyllius, Bischof von Ledrä, Sozom. I, 11 — für die doch nicht große Insel zeigen ein starkes Kirchenwesen. Von Spyridon erzählen uns Rufin. Sokrates (I, 12) und Sozomenus (l. c.). Er war Großbauer und Hirte und blieb es, nachdem er zum Bischof gewählt war; das wirft ein Licht auf die Kreise, bis in welche das Christentum eingedrungen war. Sein Kollege Triphyllius aber war ein feingebildeter Mann, der in Berytus Jurisprudenz studiert hatte. Sozomenus berichtet über das Verhältnis beider eine hübsche Anekdote: Auf einer cyprischen Provinzialsynode hielt Triphyllius eine Predigt und gebrauchte, als er die Geschichte vom Gichtbrüchigen anführte, statt des vulgären Worts *ροάββατον* das Wort *οξύμπονος*, „*καὶ ὁ Σπυρίδων ἀνανακτήσας, οὐδὲν γὰρ, ἔφη, ἀμείνων τοῦ ροάββατον εἰρηγότος, ὅτι ταῖς αὐτοῦ λέξεσιν ἐπαισχύνῃ κεχοῖσθαι*“; Die Anekdote illustriert ein Stück Kulturgeschichte.

5. Edessa und die östlichen Gebiete

(Mesopotamien, Persien, Parthien, Indien).

Vielleicht die merkwürdigste Tatsache in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist es, daß dasselbe in Edessa so früh und so fest Fuß gefaßt hat. Die Überlieferung, daß der König Abgar mit Jesus korrespondiert und daß schon Thomas bez. Thaddäus dort gewirkt hat (Euseb., h. e. I, 13), ist freilich bloße Legende, und die Behauptung des Eusebius (II, 1, 7), daß von den Apostelzeiten an bis jetzt die ganze Stadt Christus ergeben sei, ist irrig. Aber für seine Zeit muß die Angabe richtig sein und z. T. nicht nur für seine Zeit — es steht fest, daß bereits vor 190 das Christentum in Edessa und Umgegend

stark verbreitet gewesen und daß (bald nach dem Jahre 201 oder schon früher?) das Königshaus zur Kirche übergetreten ist.¹⁾ Schon im Osterstreit (c. 190) haben „die Gemeinden in Osroene und den dortigen Städten“ (also waren es mehrere Bistümer) ein Schreiben nach Rom gerichtet.²⁾ Das Christentum in Edessa knüpft an zwei Personen an, an Tatian, „den Assyrier“, und an Bardesanes (geb. 154). Jener hat der syrischen Kirche das Evangelienbuch geschaffen (das „Diatessaron“), dieser durch seine energische Lehrtätigkeit, seine phantasievolle Theologie und seine religiösen Gesänge das Christentum gefördert und heimisch gemacht. Beide waren nicht „katholische“ Christen, sondern, gemessen an der Lehre der katholischen Konföderation, „milde“ Häretiker.³⁾ Seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts standen sich Katholiken (Palutianer) und Bardesanisten in Edessa gegenüber.

Tatians syrisches Evangelienbuch ist auch von der katholischen Partei in Edessa festgehalten worden, obgleich es nicht ganz orthodox war; aber auch die Übersetzung der getrennten Evangelien, wie sie im Syrus Sinaiticus und Syrus Curetonianus vorliegt, ist vermutlich in Edessa erfolgt (während die Peschitto vielleicht erst der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts angehört und außerhalb Edessas, in Cölesyrien, entstanden sein mag.⁴⁾ Edessa, nicht eine Stadt in Cölesyrien, ist im 3. Jahrhundert der Mittelpunkt und das Missionszentrum des national-syrischen Christentums gewesen; von hier ist die syrische christliche Übersetzungslitteratur ausgegangen, und so ist das vom Griechischen als Kultursprache zurückgedrängte Syrische eine Kultur- und Litteratursprache geworden.

¹⁾ Über die „Acta Edessena“ s. Tixeront, *Les origines de l'église d'Édesse* 1888, Carrière, *La légende d'Abgar* 1895, v. Dobschütz, *Christusbilder in den „Texten u. Unters.“* N. F. Bd. III, meine *Litt.-Gesch.* I S. 533 ff. Das große Kirchengebäude ist erst im J. 313 gebaut worden; s. die edessenische Chronik (*Texte u. Unters.* IX, 1 S. 93); aber eine christliche Kirche gab es schon im J. 201; s. a. a. O. S. 86.

²⁾ In der *Doctrina Addaei* (p. 50 Phillips) heißt es, Serapion von Antiochien (192–209) habe Palut zum Bischof von Edessa geweiht — das mag sein, aber Palut ist schwerlich der erste Bischof daselbst gewesen, sondern der erste katholische Bischof.

³⁾ Merkwürdig unwissend Eusebius (h. e. IV, 30): „Da sich in Mesopotamien die Häresien mehrten, so schrieb Bardesanes gegen die Marcioniten und andere Häretiker.“ In den *Philosoph.* des Hippolyt VII, 31 heißt Bardesanes „der Armenier“; sie nennen auch noch einen hervorragenden Schüler des Marcion, Prepon, und bezeichnen ihn als „Assyrier“. — Daß die *Acta Thomae* wahrscheinlich in den Kreis des Bardesanes gehören, darüber s. oben S. 431.

⁴⁾ Vgl. Nestle, „*Bibelübersetzungen*“ in der *Protest. REncykl.*³ III S. 167 ff. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* II. Bd. 1. Abt. (1902) S. X ff.

Das christliche Edessa, wahrscheinlich prozentual die am stärksten von Christen bevölkerte größere Stadt in der vor-konstantinischen Zeit, war allerdings nur eine Oase; ringsum saßen Heiden. Zwar hat es z. B. in Karrä (= Harran), der Stadt der Dea Luna und zahlreicher Tempel, einzelne Christen gegeben, wie wir aus Martyrien wissen¹⁾; allein noch in der *Peregrinatio Silviae* c. 20 (c. ann. 385) lesen wir: „In ipsa civitate extra paucos clericos et sanctos monachos, si qui tamen in civitate commorantur — aber auf dem Lande dort sind sie zahlreich —, penitus nullum Christianum inveni, sed totum gentes sunt“; dazu Theodoret, h. e. IV, 15, wo es von Karrä heißt (z. Z. des Valens), es sei verwildert und voll Dornen des Heidentums (vgl. V, 4; III, 21 und ähnliche Nachrichten bei Ephraem).²⁾ Sicher bezeugt sind christliche Gemeinden für die Zeit vor 325 für Nisibis³⁾, Resaina, Macedonopolis (am Euphrat, westlich von Edessa), Persa (= Perra), denn die Bischöfe dieser Städte waren zusammen mit ihrem edessenischen Kollegen zu Nicäa anwesend (für Nisibis sind auch sonst Zeugnisse vorhanden, cf. Theodoret, h. e. I, 6).

Was die Verbreitung des Christentums in Mesopotamien und Persien anbetrifft, so ist auf die Nachricht, daß schon im 2. Jahrhundert in Persien gegen 360 Kirchen waren (Assemani, *Bibl. Orient.* III, 1 p. 611), nichts zu geben; sicher aber ist, daß Dionys. Alex. (um 250) nicht nur Kirchen in Mesopotamien kennt, sondern auch von dem Verkehr und Zusammenhang spricht, den sie mit anderen Kirchen haben (Euseb. VII, 5), weiter daß der pseudo-bardesanische Dialog „Von den Gesetzen der Länder“ (3. Jahrh.) eine beträchtliche Verbreitung des Christentums bis in die östlichen Gebiete Persiens voraussetzt (cf. Euseb., *Praepar. ev.* VI, 10, 46)⁴⁾, ferner daß Eusebius von Märtyrern in Mesopotamien in der diokletianischen Verfolgung spricht (h. e. VIII, 12)⁵⁾ und daß

¹⁾ Ein Bischof aber wurde nicht geduldet; der erste Bischof wurde unter Konstantius denominiert.

²⁾ Harran war eine überwiegend heidnische Stadt noch z. Z. Justinians (Procop., *de bello pers.* II, 13); das Christentum hat hier nie festen Fuß fassen können (vgl. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus. 1856).

³⁾ Hier ist Ephraem, der berühmte syrische Schriftsteller, am Anfang des 4. Jahrhunderts von christlichen Eltern geboren. Bald darauf ist eine christliche Schule in Nisibis nachweisbar.

⁴⁾ Οὐτε οἱ ἐν Παρθίᾳ Χριστιανοὶ πολυγαμοῦσι, Πάρθοι τυγχάνοντες, οὐδ' οἱ ἐν Μηδίᾳ κατὰ προτιθέασιν τοὺς νεκρούς, οὐχ οἱ ἐν Περσίᾳ γαμοῦσι τὰς θυγατέρας αὐτῶν, Πέρσαι ὄντες, οὐ παρὰ Βάκτροις καὶ Γήλοις φθείρουσι τοὺς γάμους κτλ.

⁵⁾ Auf die Perser wird es zu beziehen sein, wenn Konstantin (Vita II, 53) sagt, daß sich die Barbaren noch jetzt rühmten, sie hätten die in der diokletianischen Verfolgung aus dem römischen Reich Geflüchteten aufge-

die große persische Christenverfolgung des 4. Jahrhunderts auf eine ziemlich starke Verbreitung des Christentums bereits im 3. hindeutet (vgl. auch die Entstehung des Manichäismus und die Geschichte des Mani nach den z. T. freilich romanhaften Acta Archelai; Archelaus selbst wird von Hieronymus de vir. inl. 72 als episcopus Mesopotamiae bezeichnet). Konstantin schreibt an den König Sapur (Vita Const. IV, 13): „Ich freue mich, da ich vernehme, daß auch in Persien durchweg die angesehensten Orte durch die Anwesenheit von Christen geziert sind“¹⁾. Endlich ist auf Aphraates hinzuweisen. Seine zwischen 337 und 345 verfaßten Homilien zeigen ein Christentum, welches von den Geschehnissen des griechischen wesentlich unberührt ist, welches also auch schon vor 325 ebenso bestanden hat wie nach 325; sie zeigen aber auch ein verbreitetes und starkes Kirchenwesen. Für einige Plätze können wir bestimmt Christen vor 325 annehmen, so für Amida (= Diarbekir, s. die Abgar-Legende, Acta Thadd. 5; sichere Rückschlüsse)²⁾, vor allem aber für Seleucia-Ktesiphon (sicherer Schluß aus der nicht ganz unbrauchbaren Bischofsliste); der in Nicäa anwesende persische Bischof war aber nicht aus Seleucia.³⁾ Für

nommen, in einer sehr milden Gefangenschaft gehalten und ihnen die ungestörte Übung ihrer Religion und dessen, was dazu gehört, gelassen.

¹⁾ Vgl. Vita IV, 8: *πιθόμενος γέ τοι παρὰ τῷ Περσῶν ἔθνεϊ πληθύνειν τὰς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας λαούς τε μυριάνδρους ταῖς Χριστοῦ ποιμναῖς ἐναγελάζεσθαι κτλ.*

²⁾ Nach Ebed Jesu waren der Bischof von Amida und der von Gustra (= Ostra? s. Bratke, Religionsgespräch am Hof der Sassaniden 1899 S. 264) zu Nicäa anwesend.

³⁾ Nach Gregor. Barheh., Chron. III, 22 f., und anderen Legendenschreibern hatte Seleucia drei aufeinanderfolgende Bischöfe, die Verwandte Jesu waren (!). — Über Mari, der als Stifter des Patriarchats von Seleucia-Ktesiphon gilt, s. Raabe, Die Gesch. des Dominus Mari 1893 und Westphal, Unters. über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken 1901 S. 30 ff.; über einen angeblichen Briefwechsel des Katholikus Papa von Seleucia († 326) s. Braun, Ztschr. f. kathol. Theol. Bd. 18, 1894, S. 167 ff. Über Papa s. Westphal, a. a. O. S. 60 ff. Die Persönlichkeit des im hohen Alter verstorbenen Bischofs steht fest und wohl auch die von ihm gehaltene Synode (im J. 313/4). Sein Nachfolger war Simeon bar Sabtae, der Märtyrer. Eusebius (Vita Constant. IV, 43) erzählt, daß bei der Einweihung der Kirche in Jerusalem *παρῇν καὶ Περσῶν ἐπισκόπων* (also gab es mehrere) *ιερόν χοῦμα, τὰ θεῖα λόγια ἐξηκριβωκώς ἀνίσρ.* — Jener Mari ist vielleicht eine historische Person, Bischof und Missionar am Tigris; aber die Legende hat ihn wie einen Zwölfapostel behandelt und macht ihn zum Stifter des Christentums in dem ganzen östlichen Orient. Die Legenden, die sich auf den Zentralsitz Seleucia-Ktesiphon beziehen und der nestorianischen Kirche ein apostolisches Zeitalter und dem Bistum einen besonderen Glanz schaffen wollen, sind ganz besonders tendenziös und dreist. Sie sind aber auch leicht zu durchschauen und spiegeln in ihren zahlreichen Widersprüchen alle möglichen Wünsche ab (Beziehung zu Antiochien, zu Jerusalem, zu Jesus selbst; volle Selbständigkeit u. s. w.).

Batana lassen sich Christen in vornicänischer Zeit aus Silviae Peregr. 19 erschließen. Aus den von Hoffmann edierten Akten persischer Märtyrer¹⁾ läßt sich entnehmen, daß es zu Harbath Glal, Kerkuk (= Karkha dh Bheth Slokh), Arbela²⁾, Shargerd, Dara, Lasom Christen gegeben hat (für das Dorf Diodoris in Mesopotamien kann man das vielleicht aus den Acta Achelai folgern, für Sibapolis aus einem Martyrium³⁾). Auch für Kaschkar wird man eine Christengemeinde vor 325 annehmen dürfen.⁴⁾

Origenes im 3. Buch des Kommentars zur Genesis beruft sich auf eine Tradition, daß der Apostel Thomas Parthien, Andreas Skythien als Missionsgebiet erhalten habe (bei Euseb., h. e. III, 1). Man wird daraus schließen dürfen, daß man in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts von Christen daselbst wußte. Das Gleiche gilt von Indien. Freilich das Indien, in welches Pantänus von Alexandrien aus gegangen ist (Euseb., V, 10), ist wohl Südarabien (oder gar das axumitische Reich?): aber das Indien, in welchem

¹⁾ Abh. z. Kunde des Morgenlands VII, 3 S. 9 ff. 46 ff. 52. 267 (vgl. dazu Nöldeke, Gött. Gel. Anz. 1880 S. 873; er urteilt, daß am untern Tigris um 170 die erste organisierte christliche Gemeinde entstanden sei).

²⁾ Der zu Nicäa anwesende Bischof war wahrscheinlich aus einer der beiden zuletzt genannten Städte (s. Westphal, a. a. O. S. 66).

³⁾ Über die Verbreitung des Christentums im Osten hat Nöldeke die Güte gehabt, mir folgendes zu schreiben (27. Sept. 1901): „Der Versuch, die Ausbreitung des Christentums möglichst im Einzelnen nachzuweisen, ist sehr kühn, aber Sie haben doch schon Vieles festgestellt. Aus dem Orient wird wohl kaum große Hilfe kommen, denn die wenigen guten Quellen, die älter als das 4. Jahrhundert sind, ergeben in dieser Hinsicht nur sehr wenig, abgesehen von dem, was allgemein bekannt ist. Aus Aphraates und den alten Märtyrerakten sieht man allerdings, daß gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts in den Tigrislandschaften das Christentum weit verbreitet und organisiert war mit Bischöfen und sonstigem Klerus. Daß diese persischen Christen aber damals eine geschlossene Kirche unter einem Katholikus gebildet hätten, ist eine Fabel. Simeon bar Sabta'e war nur Bischof von Seleucia und Ktesiphon. Die Konstituierung dieser Kirchen, die später nestorianisch werden, erfolgt erst im Anfang des 5. Jahrhunderts, und noch lange nachher weigerte sich die christliche Kirche der Persis, über deren Entstehung wir leider gar nichts wissen, sich dem Katholikus zu unterwerfen. Das hartnäckige Festhalten der Harranier am Heidentum beruht wohl z. T. auf nachbarlicher Eifersucht gegen das früh dem Christentum gewonnene Edessa. Schade, daß sich von den syrischen Schriften der harranischen Heiden („Sabier“) aus islamitischer Zeit nichts im Original erhalten hat.“ — Aus Mesopotamien stammte der Mönch Audius, der z. Z. des Arius eine eigene religiöse Bewegung entfesselt hat (Epiphan. haer. 70, 1). — Die Zahlangaben in Bezug auf die Märtyrer in der Verfolgung des Sapor sind ganz unbrauchbar. Merkwürdig, daß auch hier noch immer die Juden als die Hauptanstanfänger der Verfolgung bezeichnet werden.

⁴⁾ S. Westphal, a. a. O. S. 34.

die alten (saec. III) Thomas-Akten den Apostel Thomas wirken lassen, ist der nordwestliche Teil des heutigen Indiens (nur der Cod. Paris. 1617 des Martyriums des Thomas hat Axum eingeschwärzt, s. Bonnet p. 87). Acta Thom. 3 wird Andrapolis als Ort der Wirksamkeit des Apostels genannt; über andre dort erwähnte Ortschaften s. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 280 nach Gutschmid. Die Andreas-Überlieferungen mit ihren Ortsangaben, sowie die Simon- und Judas-Traditionen lasse ich auf sich beruhen, da sie nachkonstantinisch sind (s. meine Chronologie I S. 543f.).¹⁾

6. Arabien.

Die großen Gebiete südlich von Palästina, Damaskus und Mesopotamien, die den Namen „Arabien“ tragen, sind von den Römern — mit Ausnahme des Ostjordanlandes und einiger Punkte südlich vom toten Meere — nicht kultiviert, auch nicht unterworfen worden.²⁾ Christen sind daher in unserer Epoche nur in den genannten Strichen, in denen es bevölkerte arabisch-griechisch-römische Städte von hoher Kultur gab³⁾, zu suchen.⁴⁾ Paulus begab sich gleich nach seiner Bekehrung nach „Arabien“ (Gal. 1, 17), d. h. schwerlich in die Wüste, sondern in ein Gebiet südlich von Damaskus, in welchem er keine Juden zu treffen hoffen durfte.

Daß die Judenchristen aus Palästina nach Pella und Kochaba übersiedelten, haben wir bereits gesehen.

Zur Zeit des Origenes gab es in den Städten südlich vom Hauran zahlreiche Bistümer, die zu einer Synode zusammengeschlossen waren. Der Bischof Beryll von Bostra — nach Euseb.,

¹⁾ Zu vgl. ist übrigens die oben S. 364 zitierte Stelle des Origenes: „nec apud Seras nec apud Ariacin audierunt Christianitatis sermonem.“ — Bemerkt sei, daß die erste protestantische Missionsgeschichte, die in Deutschland geschrieben worden ist, sich auf Indien bezog, s. M. V. La Croze, Hist. du christianisme des Indes. 1724, dazu Wiegand in den Beitr. z. Förd. christl. Theol. VI, 3 S. 270 ff. Die älteste Zeit wird von La Croze kaum gestreift, da er die Legenden über Thomas als unglaubwürdig erkannt hat.

²⁾ S. Mommsen: Röm. Gesch. V S. 471 ff.

³⁾ Mommsen S. 485: „An dieser Ostgrenze des Reiches ward der hellenischen Zivilisation — von den Römern — ein Grenzgebiet gewonnen, das mit dem romanisierten Rheinland zusammengestellt werden darf; die Bogen- und Kuppelbauten Ostsyriens halten wohl den Vergleich aus mit den Schlössern und Grabmälern der Edlen und der Kaufherren der Belgica.“ Bostra ist nach dem Sturz von Palmyra besonders emporgeblüht.

⁴⁾ Vormuhammedanische arabische Bibelübersetzungen gibt es aber nicht. Das ist der stärkste Beweis, daß das Christentum in älterer Zeit bei den Arabern schlechterdings keinen Boden gefunden hat. Es hat ihn nie gefunden, denn die arabischen Bibelübersetzungen sind niemals für Araber gemacht worden, sondern für arabisierte Kopten und Syrer.

h. e. VI, 20 durch Briefe und Schriften bekannt — erregte um das Jahr 240 Aufsehen durch die christologische These, daß dem Erlöser vor seiner zeitlichen Erscheinung keine eigene persönliche Hypostase zukomme. Es mag sein, daß diese Lehre eine Absage gegen die Präexistenzvorstellungen als hellenische bedeuten sollte und daß sie somit als Ausdruck eines nationalen christlichen Geistes gemeint war (vgl. Pauls von Samosata Lehre); indessen ist das nicht gewiß. Sicher ist aber — denn Eusebius, h. e. VI, 33 berichtet es uns —, daß „sehr viele Bischöfe“ Untersuchungen und Disputationen damals anstellten: sie sind vornehmlich in Arabien zu suchen, wenn sich auch palästinensische Bischöfe beteiligt haben mögen.¹⁾ Eusebius erzählt ferner, daß eine Synode zu Bostra abgehalten wurde, zu der Origenes eingeladen und deren geistiger Leiter er war. Bald darauf fand eine zweite Synode daselbst statt (nach dem freilich wenig glaubwürdigen Liber Synodicus sollen 14 Bischöfe zusammengekommen sein); wiederum war Origenes eingeladen und erschien. Es handelte sich um die Lehre, welche ein Teil der arabischen Bischöfe vertrat, daß die Seele mit dem Leibe entschlafe und verwese, um dann mit dem Leibe auferweckt zu werden (Euseb. VI, 37). Hier ist der semitische Geist derer, die dies lehrten, und ihre Abkehr von der hellenischen Spekulation (wesenhafte Unsterblichkeit der Seele) ganz deutlich. Das Christentum ist also in solche soll man sagen nationale Kreise in Arabien gedrungen, welche das alexandrinische theologische Christentum ablehnten, aber nicht Barbaren waren, sondern eine eigene Theologie ausarbeiteten.²⁾

Die arabischen Gemeinden standen mit der römischen im Zusammenhang und bedurften Unterstützungen. Wir erfahren das durch einen glücklichen Zufall: Dionysius von Alexandrien bei Euseb., h. e. VII, 5 spricht davon.³⁾

¹⁾ Eine arabische Provinzialsynode ist schon ein paar Jahr früher, als es sich um den Prozeß des Origenes handelte, zusammengetreten und hat sich für ihn entschieden (s. Hieron., ep. 33, 4). Er war damals den arabischen Bischöfen bereits persönlich bekannt; denn um das Jahr 215 war er auf Ersuchen des römischen Statthalters in Arabien dorthin gereist und hatte diesem seine Lehre vorgetragen (Euseb., h. e. VI, 19).

²⁾ Wie man auch über jene beiden eigentümlichen Lehren urteilen mag, die in Bostra und „Arabien“ konzipiert und der alexandrinischen Theologie entgegengesetzt worden sind — einen Beweis für die Selbständigkeit und geistige Regsamkeit der „arabischen“ Hellenen bieten sie jedenfalls. Sie dürfen mit den eigenartigen Bauten, deren Ruinen sich in Bostra finden, zusammengestellt werden als Beweise einer eigenartigen Kultur.

³⁾ Bei Optatus (II, 12) erfährt man, ebenfalls beiläufig, daß auch zwischen Nordafrika und Arabien ein Austausch bestand: „quid Arabia provincia, unde probamus venientes a vobis [scil. Donatistis] esse rebaptizatos?“

Daß es z. Z. des Eusebius auch in den Städten östlich und nordöstlich vom toten Meere Christen gab, ergibt sich aus dem Onomasticon des Eusebius und aus den Akten des Konzils von Nicäa. Zu Cariathaim (Kerioth, Kurejat, s. Bädeler, a. a. O. S. 176) bemerkt das Onom.: „Cariathaim nunc est vicus Christianis omnibus florens iuxta Madaba (s. Bädeler, S. 173 f.), urbem Arabiae.“ In Nicäa waren die Bischöfe von Philadelphia (Epiphanius, haer. 58 und Epitome, berichtet, daß in Bakatha [Bakathus], *μητροκομία τῆς Ἀραβίας τῆς Φιλαδεφίας* [bez. ἐν Βακάθοις τῆς Φιλαδεφηνῆς χώρας πέραν τοῦ Ἰορδάνου] die Sekte der Valesier hause), Esbus und Sodom (die Lage ist m. W. unbekannt) zugegen. Aus dem nördlichen Teil waren die Bischöfe von Bostra, der wichtigsten, trefflich gelegenen Stadt des Landes, und Dionysias anwesend. In den Listen von Nicäa findet sich übereinstimmend noch unter Arabien ein Bischof Sopater Beretaneus. Wo dieser Ort zu suchen ist, weiß man nicht; mit Bereitan, welches wohl mit Berothai zu identifizieren ist (Bädeler, S. 358), kann er nicht identisch sein, da dieser Ort im Libanon liegt. Nach freilich nicht ganz sicherer Überlieferung soll auch ein arabischer Bischof von Zanaatha (?) zu Nicäa anwesend gewesen sein¹⁾; dieser Ort ist unbekannt. Endlich läßt sich — jedoch ist der Schluß ungewiß — aus Epiphan. 51, 30 folgern, daß es in Gerasa Christen gegeben hat. In der nabatäischen Stadt Petra lassen sich Christen vor Konstantin nicht nachweisen.²⁾

Die spärlichen und ziemlich erfolglosen Versuche, das Christentum in die nomadisierenden Stämme zu tragen, fallen erst in eine spätere Zeit und müssen daher hier übergangen werden.³⁾ Wohl aber haben wir hier der Tatsache zu gedenken, daß Pantänus um 180 von Alexandrien nach Indien, d. h. wohl nach Südarabien, gegangen ist, wo jüdische Kolonisten waren (Euseb., h. e. V, 10, 3). „Er soll daselbst das Evangelium nach Matthäus, das schon vor

¹⁾ Die Namen der Bischöfe (Nikomachus, Kyrion, Gemmadius, Severus, Sopater, ein anderer Severus, Maron) sind sämtlich griechisch bez. lateinisch.

²⁾ Nach Sozom. VII, 15 haben sich noch um das Jahr 400 die Einwohner von Petra und Areopolis (= Rabba, östlich von der Mitte des toten Meeres) des Christentums kräftig erwehrt. Von Petra erzählt Epiphanius (p. 51 c. 22, bei Öhler im Nachtrag T. II p. 631), nachdem er von der Feier der Kore in Alexandrien, welche den „Äon“ geboren hat, berichtet: *Τούτο καὶ ἐν Πέτρῃ τῇ πόλει (μητρόπολις δέ ἐστι τῆς Ἀραβίας) ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλῷ οὕτως γίνεται καὶ Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν Παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χαμζοῦ, τοιτέστιν Κόρην ἢ γοῦν Παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Λουδάρη, τοιτέστιν Μονογενῆ τοῦ δεσπότου.*

³⁾ S. z. B. Rufin II, 6 (= Socrat. IV, 36, Theodoret IV, 20), Cyrillus Scythopolit., Vita Euthymii (ἐπίσκοπος τῶν παρεμβολῶν) und vgl. Duchesne, Les missions chrétiennes au sud de l'empire Romain (1896) p. 112 ff.

seiner Ankunft dahin gekommen war, bei einigen Bewohnern, welche Kenntnis von Christus hatten, gefunden haben. Diesen soll Bartholomäus gepredigt und ihnen das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache hinterlassen haben, welches sich denn auch daselbst bis auf die erwähnte Zeit erhalten hat.“

7. Ägypten und die Thebais, Libyen und die Pentapolis.¹⁾

Die empfindlichste Lücke in unserer Kenntnis der ältesten Kirchengeschichte ist unsere vollständige Unkenntnis der Geschichte des Christentums in Alexandrien und Ägypten bis zum Jahre c. 180 (Episkopat des Demetrius). Erst um diese Zeit tritt für uns die alexandrinische Kirche in das Licht der Geschichte, und da ist sie bereits eine stattliche Kirche und hat schon die hohe Schule in ihrer Mitte, die ihren Einfluß verbreiten und ihren Ruhm verkündigen sollte. Eusebius hat in seinen Quellen über die älteste Geschichte des Christentums in Alexandrien nichts gefunden.²⁾ Von einigen sehr alten christlichen Schriftstücken (Barnabasbrief, Didache, Kerygma Petri, Apostol. Kirchenordnung etc.) können wir vermuten, daß sie ägyptischen bez. alexandrinischen Ursprungs sind, aber streng beweisen läßt es sich kaum für eines.

Was wir von der alexandrinischen bez. ägyptischen Kirche vor Demetrius hören, ist folgendes³⁾: (1) es existierte daselbst ein Evangelium, welches von Clemens Alex. u. a. als *εὐαγγέλιον*

¹⁾ Ich stelle die Pentapolis (Cyrenaica) hierher, obgleich sie politisch zu Kreta gehört; aber in kirchlicher Hinsicht hat sie, soviel wir wissen, stets nach Alexandrien gravitiert.

²⁾ Daher wissen wir auch über das Verhältnis der sich ausbreitenden Kirche zu der großen Judenschaft in Alexandrien und Ägypten so gut wie nichts. Es ist eine bloße Vermutung, aber vielleicht eine richtige, daß in den Nilländern mehr Juden zum Christentum übergetreten sind als sonst irgendwo.

³⁾ Verwiesen sei auf Apollo, den Alexandriner (Apostelgesch. 18, 24; er scheint in Alexandrien — doch ist das nicht sicher — sich der täuferischen Bewegung angeschlossen zu haben) und auf die Geschichte, die Justin Apol. I. 29. von einem alexandrinischen Christen, der entmannt sein wollte, erzählt. Einen wichtigen, freilich mit Vorsicht zu benutzenden Bericht über das älteste Christentum in Alexandrien und seine Eigenart besäßen wir, wenn der Brief des Hadrian an Servian (Vita Saturn. 8) zuverlässig wäre, aber er ist umstritten und daher nur für das 3. Jahrhundert zu gebrauchen. Die Worte lauten: „Aegyptum, quam mihi laudabas, totam didici levem pendulam et ad omnia famae momenta volitantem. illic qui Serapidem colunt Christiani sunt et devoti sunt Serapidi qui se Christi episcopus dicunt; nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum . . . unus illis deus nummus est; hunc Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes.“

καὶ *Αἰγυπτίους* bezeichnet wird; am Ende des 2. Jahrhunderts hatten es die rechtgläubigen Christen bereits aus ihrem Gebrauche entfernt. Sein häretisch-asketischer und modalistischer Charakter wirft ein eigentümliches Licht auf die Eigenart des älteren ägyptischen Christentums. Daß es ursprünglich nicht nur bei wirklich häretischen Parteien im Gebrauch stand, die es auch später noch benutzten, sondern auch in der ägyptischen Christenheit überhaupt, folgt aus der Haltung des Clemens Alex. ihm gegenüber, noch deutlicher aber aus dem Namen selbst. Dieser ist entweder so zu verstehen, daß das Buch ursprünglich von den ägyptischen Heidenchristen gebraucht worden ist im Unterschied von den ägyptischen Judenchristen, welche das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίων* aramäisch bez. in griechischer Übersetzung lasen¹⁾, oder so, daß καὶ *Αἰγυπτίους* im Gegensatz zu καὶ *Ἀλεξανδρείαν* steht. Das Evangelium wäre dann das Buch der Provinzialen im Gegensatz zu den Alexandrinern.²⁾ (2) In Ägypten wirkte der Häretiker Basilides. Epiphanius (haer. 24, 1) schreibt über ihn: ἐν τῇ τῶν *Αἰγυπτίων* χώρᾳ τὰς διατριβάς ἐποιεῖτο, εἴτα ἔρχεται³⁾ εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαῖτην καὶ Ἀλεξανδρείαν καὶ Ἀλεξανδροπολὶν τὴν χώρον ἣτοι νομόν· νομόν γάρ οἱ Αἰγύπτιοί φασι τὴν ἐκάστης πόλεως περιουκίδα ἦτοι περίχωρον. (3) Ein Ägyptier, der zunächst in Ägypten gewirkt hat, war wahrscheinlich auch Valentin. Epiphanius (l. c. 31, 2) schreibt, keiner der früheren Ketzern habe seine Heimat genannt, auch zu ihm selbst sei nur eine nicht sichere Kunde gekommen, ἔφασαν αὐτὸν τινες γεγενῆσθαι Φοιβωνίτην [*Φορβαϊδίτην*] τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευθῆναι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν, dazu 31, 7: ἐποίησάτο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ὄθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὁστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἐν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσινόῃτῃ καὶ Θηβαΐδῃ καὶ τοῖς κάτω μέρεσιν τῆς παραλίης καὶ Ἀλεξανδροπολὶν.⁴⁾ (4) Wir wissen aus dem palästinensischen Schreiben vom Jahre c. 190, welches Eusebius (h. e. V, 25) erwähnt, daß die palästinensische Kirche seit längerer oder kürzerer Zeit Briefe mit der alexandrinischen austauschte, um das Osterfest an demselben Termin zu feiern.⁵⁾ (5) Eusebius teilt uns mit einem „φασίν“ die Nachricht

¹⁾ Clemens benutzt noch beide Evangelien nebeneinander, unterscheidet sie aber scharf von den kanonischen.

²⁾ Diese Meinung empfiehlt Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.* I. Bd. S. 387; ich finde sie nicht wahrscheinlich.

³⁾ Die Ausdrucksweise ist mir unverständlich.

⁴⁾ Auch andere Gnostiker sind für Ägypten nachweisbar, die ich hier übergehe. Von Apelles, dem Schüler Marcions, wissen wir, daß er zeitweise in Alexandrien sich aufgehalten hat.

⁵⁾ Irenäus hat nach einem auf uns gekommenen armenischen Brieffrag-

mit (h. e. II, 16), die wir bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufführen können, daß der Apostelschüler Markus in Ägypten das Evangelium gepredigt, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας gegründet habe.¹⁾ Wir vermögen die Angabe nicht zu kontrollieren; sehr merkwürdig ist der Ausdruck „Kirchen“.²⁾ Alexandrien war wie eine Provinz. (6) Wir besitzen eine alexandrinische Liste (sie stand u. W. zuerst in der Chronik des Afrikanus), welche die Bischöfe Alexandriens von Markus an verzeichnete; leider ist sie lediglich konstruiert, und wir vermögen nichts aus ihr zu lernen.³⁾ Das ist alles, was wir von der ältesten Geschichte des Christentums in Ägypten hören!

Erst mit dem Auftreten des Clemens Alex. und des langlebigen Bischofs Demetrius (Bischof von 188,9 — 231) wird es heller.⁴⁾ Aber leider erfahren wir von jenem sehr wenig Konkretes über die Kirche. Daß sie samt ihrer Schule in Alexandrien bereits eine nicht unbedeutende Rolle spielt, daß die letztere auch von Heiden besucht wird, daß sich Presbyter, Diakonen und „Witwen“ in der Kirche finden, daß sie Mitglieder aus allen Ständen zählt, daß viele christliche Häretiker in Alexandrien die Kirche beunruhigen, lernen wir, aber auch nicht viel mehr; doch sagt er (Strom. VI, 18, 167), daß das Christentum ausgebreitet sei κατὰ ἔθνος καὶ κόμην καὶ πόλιν πᾶσαν. In Bezug auf die Stellung des Demetrius läßt sich aus freilich nicht ganz sicheren Quellen erschließen, daß er der erste monarchische Bischof in Alexandrien und Ägypten gewesen ist, während bis dahin die Gemeinden durch Presbyter und Diakonen regiert worden sind, eine Einrichtung, die auch für größere Ortschaften in den Nomen (nicht für die Hauptstädte) noch bis ins 4. Jahrhundert fortbestand. Der Gang der Dinge scheint der gewesen zu sein, daß zuerst und allein Alexandrien einen monarchischen Bischof hatte, der sich sehr bald als das Gegenbild zu dem „Oberpriester von Alexandrien und ganz Ägypten“⁵⁾ empfand und gerierte. Dann begann dieser Bischof für die Hauptstädte in den Nomen Bischöfe zu weihen. — „Wie die Städte sind auch die Nomen in der christlichen Epoche die Grundlage der episkopalen Sprengel ge-

ment ein Schreiben an einen alexandrinischen Christen gerichtet (Harvey, Opp. Iren. II, 456).

¹⁾ Auch von einem Wirken des Barnabas daselbst wird erzählt.

²⁾ So alle Zeugen.

³⁾ S. meine Chronologie I S. 124 ff. 202 ff.

⁴⁾ Nach Eusebius (h. e. VI, 1) sind in der Verfolgung des Septimius Severus (im Jahre 202) Christen „aus Ägypten und der ganzen Thebais Märtyrer geworden“. Er spricht (VI, 2, 3) von αἰγιοί, was eine Übertreibung ist.

⁵⁾ S. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 558 f. 568.

worden“¹⁾. Nach einer unverächtlichen Nachricht hat Demetrius nur erst drei solcher Bischöfe geweiht, sein Nachfolger Heraklas aber bereits zwanzig. Im Laufe des 3. Jahrhunderts erhielten wohl alle Nomen-Hauptstädte ihre eigenen Bischöfe (s. u.) unter der in Ägypten besonders kräftig ausgeprägten, ziemlich unumschränkten Oberleitung des Metropolitens.²⁾ Demetrius hat gegen Ende seines Lebens bereits Synoden gehalten (gegen Origenes), s. Photius, Cod. 118: *σύνοδος ἐπισκόπων καὶ τῶν πρεσβυτέρων* (gleich darauf heißt es: *ἀλλ' ὁ γε Δημήτριος ἅμα τοῖν ἐπισκόποις Αἰγυπτίους*).

Eusebius (h. e. VI, 1) berichtet uns, daß bereits im Jahre 202 „ἀπ' Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος ἀπάσης“ Christen nach Alexandrien geschleppt worden seien. Es gab also überall im Lande Christen.

Aus den Werken des Origenes und der Historie dieses Mannes, dem die Gesamtkirche des Morgenlands die Verschmelzung mit der geistigen Kultur in noch höherem Maße verdankt als dem Clemens, läßt sich für die extensive und intensive Verbreitung des Christentums viel gewinnen (s. o. S. 364 f.), nur nicht für Alexandrien und Ägypten. Doch wenn er dem Celsus einräumt, daß die Christen, gemessen an dem römischen Reich, jetzt noch „sehr spärlich“ sind, so dürfen wir uns auch keine übertriebenen Vorstellungen von ihrer Anzahl im Heimatland des Origenes bis zum Jahr 240 machen (vgl. auch seine Nachricht, die christlichen Märtyrer seien spärlich und leicht zu zählen). Umgekehrt, wenn er die stetige Verbreitung des Christentums (auch unter den oberen Ständen) so stark findet, daß er bereits den Sieg desselben ins Auge faßt, so geht daraus doch eine bedeutende Anzahl hervor.³⁾

¹⁾ Mommsen, a. a. O. S. 556.

²⁾ Auf die Ursprünge und den Gang der Organisation in Alexandrien und Ägypten kann hier nicht näher eingegangen werden. Nichts weiß ich mit der Notiz bei Epiphan., haer. 68, 7 anzufangen, Alexandrien habe niemals, wie andere Städte, zwei Bischöfe gehabt. In Bezug auf die Metropolitanrechte des alexandrinischen Bischofs hat man den Eindruck, daß sie so unumschränkt gewesen sind wie die des Kaisers in politicis. Vgl. u. a. Epiphan., haer. 68, 1: *Τοῦτο ἔθος ἐστὶ, τὸν ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἀρχιεπίσκοπον πάσης τε Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος, Μαρεώτου τε καὶ Αἰβύης, Ἀμμωνιακῆς, Μαρεώτιδος τε καὶ Πενταπόλεως ἔχειν τὴν ἐκκλησιαστικὴν διοίκησιν*.

³⁾ Daß in Alexandrien eine genaue Einwohnerstatistik im Zusammenhang mit den Armenunterstützungen geführt wurde, folgt aus dem, was Dionysius Alex. nach der großen Pest um das Jahr 260 geschrieben hat (bei Euseb., h. e. VII, 21): „Da wundern sie sich noch . . ., warum unsere große Stadt nicht mehr eine so große Menge Einwohner in sich faßt — wenn man auch von den unmündigen Kindern zu zählen anfängt bis hinauf zum höchsten Greisenalter —, als sie vormalig bloß an sog. Halbalten ernährte? Denn die Leute vom 40. bis zum 70. Lebensjahr waren damals um soviel mehr, daß

Die Zahl der Nomen bez. Städte, in denen wir Christen vor der Zeit des Meletius, dem Nicänischen Konzil und den Angaben des Athanasius nachzuweisen vermögen, ist sehr gering; aber das liegt lediglich an unseren Quellen. Es sind folgende:

Der Prosopitische, Athribitische, Saitische, [Pharbäthische], Arsinoitische Gau (s. o.). Zum letzteren vgl. Dionysius Alex. bei Euseb. VII, 24, wo erzählt ist, daß die chiliastische Bewegung sich daselbst besonders verbreitete. Wahrscheinlich war Nepos, dessen Bistum (a. a. O.) nicht genannt ist, Bischof dieses Gaues. Auch „Presbyter und Lehrer“ der Brüder in den Dörfern des arsinoitischen Nomos werden von Dionysius erwähnt. Das Christentum war also in das platte Land eingedrungen.

Die Thebais (s. o.).

Antinoe: um 220 gab es dort eine christliche Gemeinde (s. Alexander Hieros. bei Euseb., h. e. VI, 11).

Thmuis: aus der Historia Origenis bei Photius (s. meine Litt. Gesch. I S. 332) ergibt sich, daß zu der Zeit, da Origenes aus Alexandrien von Heraklas aufs neue entfernt wurde, in Thmuis ein Bischof war (Ammonius), den Heraklas absetzte; sein Nachfolger wurde Philippus.¹⁾ S. auch Euseb., h. e. VIII, 9.

Philadelphia im arsinoitischen Gau: daß Christen dort z. Z. des Decius waren, folgt aus dem libellus libellatici, den Wessely publiziert hat (Anzeiger der philosoph.-histor. Klasse der Wiener Akad. 1894, 3. Jan.).

Alexander-Insel, Dorf auf einer Insel der Fajjum-Seen (Libellus libellatici, publiziert von Krebs, Sitzungsber. der Pr. Akad. d. Wiss. 1893, 30. Nov.).

Hermopolis [parva oder magna]: Dionysius Alex. schrieb an den Bischof Konon dieser Gemeinde (Euseb., h. e. VI, 46).

Nilus [Nilopolis]: den Bischof dieser Stadt. Chäremon, erwähnt Dionysius Alex. bei Euseb., h. e. VI, 42.²⁾

man jetzt ihre Zahl nicht mehr vollmachen kann, wenn man auch Personen vom 14. bis zum 80. Jahre in das Verzeichnis für die öffentliche Getreideausteilung eintragen würde, und diejenigen, welche dem Aussehen nach noch sehr jung sind, sind gleichsam Altersgenossen derer geworden, die sonst die betagtesten Männer waren [die Getreidespende wurde also auf sie ausgedehnt]. Allein obgleich sie sehen, wie das Menschengeschlecht immer mehr verringert und dahingerafft wird, so zittern sie doch nicht über das von Tag zu Tag immer mehr um sich greifende Aussterben der Menschheit.“ Eine sehr starke Bevölkerungsabnahme in Alexandrien um die Mitte des 3. Jahrhunderts muß demnach angenommen werden.

¹⁾ Ein Landgut Rostoces bei Thmuis (Martyrol. Hieron.).

²⁾ Christen scheinen auch nach Dionys. Alex. bei Euseb. VI, 40 in Taposiris bei Alexandrien gewesen zu sein. Im Dorfe Kephro „bei der Wüste“ (τὰ μέση τῆς Ἀβύρῃς) hat nach seinem Selbstzeugnis der verbannte Dionysius

Ptolemais i. der Pentapolis: Christen daselbst nach Dionysius bei Euseb. VII, 6.

Berenike in der Cyrenaica: ein Bischof Ammon daselbst nach Dionys. l. c. VII, 26.

Nach Euseb., h. e. VII, 13 hat Gallienus an die Bischöfe Dionysius, Pinnas, Demetrius und die übrigen [ägyptischen] Bischöfe geschrieben. Wo die Sitze der beiden letztgenannten zu suchen sind, wissen wir nicht; aber es liegt nahe, anzunehmen, daß sie (s. Kanon 6 v. Nicäa) die dem alexandrinischen Obermetropoliten untergeordneten Metropoliten von Libyen und der Pentapolis gewesen sind.

Oxyrynchus: Geschichte des Petrus v. Alex., s. K. Schmidt in den Texten und Unters. N. F. V, 4 und Achelis, Martyrol. S. 173 ff. Letzterer hat aus der echten Passio, die im Martyrol. Hieron. benutzt ist, geschlossen, daß die Christen in Oxyrynchus z. Z. der großen Verfolgung noch sehr spärlich waren; nur 17 Christen sollen daselbst gewesen sein. Allein aus dem Brief des Petrus, den Schmidt veröffentlicht hat, gewinnt man ein anderes Bild (die Stadt hatte einen Bischof und die Presbyter waren z. T. aus der wohlhabenden Klasse der Bürgerschaft), und die Passio läßt auch eine andere Deutung zu.

In der kleinen und in der großen Oase hat es nach dem Vorbericht zu den Festbriefen des Athanasius (Larsow p. 26) im Jahre 329 Christen gegeben. Jetzt aber wissen wir (was wir freilich auch schon a priori vermuten konnten, da die Oasen als Exile dienten), daß es schon in der Verfolgungszeit — der diokletianischen oder einer früheren — in Kysis im südlichen Teil der großen Oase Christen mit Presbytern gegeben hat und wohl

Alex. zuerst das Wort Gottes mit Erfolg ausgestreut. In dem Strich des mareotischen Gaues, in welchem das Dorf Kolluthion, der neue Verbannungs-ort des Dionysius, lag, gab es, obgleich der Gau nahe bei Alexandrien war, um die Mitte des 3. Jahrhunderts keine oder so gut wie keine Christen (s. Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 11). Dionysius hat das Christentum auch dort gepflanzt. Über die Mareotis (Mareotische Christen bei Dionysius, Euseb. VII, 11) heißt es in einem Schreiben der jerusalemischen Synode bei Athanas., Apol. c. Arian. 85: „Die Mareotis ist eine alexandrinische Landschaft. Es war noch niemals in dieser Landschaft ein Bischof, noch ein Landbischof, sondern dem Bischof von Alexandrien sind die Kirchen des ganzen Landstrichs unterworfen. Die einzelnen Presbyter haben eigene große Dörfer, der Zahl nach wohl zehn und darüber“, cf. Sokrates, h. e. I, 27: *Μαρεώτης χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας ἐστὶ καὶμαὶ δὲ εἰσιν ἐν αὐτῇ πολλαὶ σφόδρα καὶ πολυάνθρωποι, καὶ ἐν αὐταῖς ἐκκλησίαι πολλαὶ καὶ λευκαὶ. ταῦτοντα δὲ αὐτὴ ἐκκλησία ὑπὸ τῇ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπῳ καὶ εἰσιν ὑπὸ τὴν αὐτὴν πόλιν ὡς παροικία.* Zu Christen in der Mareotis s. auch Athanas., l. c. c. 74 und Epiphani., haer. 68, 7 (mehrere Kirchen daselbst schon um 300).

auch noch in anderen Ortschaften daselbst.¹⁾ Vielleicht gab es auch in Syene (Deißmann S. 18) Christen. Sehr viele schmachteten z. Z. der Verfolgung des Maximinus Daza in den Porphyrbrüchen der Thebais (Euseb., h. e. VIII, 9, Mart. Pal. 8, 1; 9, 1); andere wurden in großen Haufen aus Ägypten in die Bergwerke nach Palästina und Cilicien geführt (Mart. Pal. 8, 13: 130 ägyptische Märtyrer).

Nach einem Papyrus (Amherst) aus der Zeit des alexandrinischen Bischofs Maximus (264/5—281/2) gab es damals einen Bischof namens Apollonius im arsinoitischen Gau; s. Harnack, Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1890, 15. Nov.

Im Martyrol. Hieron. (s. Achelis, Martyrol. S. 143) findet sich ein Martyrium „in Aegypto in Anacipoli“[?].

Aus den Bruchstücken der Briefe des Dionysius Alex. und aus den Verfolgungsberichten gewinnt man den Eindruck, daß die Zahl der Christen in Alexandrien groß und auch die Verbreitung im Lande — in den Städten und Dörfern (Euseb. VI, 42, 1) — bedeutend gewesen ist. Ganz beiläufig erfährt man z. B. (bei Euseb., h. e. VII, 11, 17), daß *ἐν προαστείοις πορρωτέρω* [v. Alexandrien] *κειμένοις κατὰ μέρος συναγωγαί* regelmäßig gehalten werden. Ägypten (Unterägypten) gehörte gewiß nach der Mitte des 3. Jahrhunderts zu den Gebieten, in denen die Christen besonders zahlreich waren²⁾, wenn es auch Dionysius nicht unbekannt geblieben ist, daß es in Kleinasien Provinzen gab, deren Kirchen noch zahlreicher waren (bei Euseb., h. e. VII, 7).³⁾

In Bezug auf die ägyptische bischöfliche Hierarchie für den Anfang des 4. Jahrhunderts sind wir in einer besonders glücklichen Lage, wenn auch die Verbreitung des Christentums gerade in Ägypten durch die Bischofslisten nur sehr unvollkommen illustriert

¹⁾ Deißmann, Ein Originaldokument aus der dioklet. Verfolgung (1902). S. 12ff.

²⁾ Zur Zeit der decianischen Verfolgung waren bereits Christen in öffentlichen Ämtern in Alexandrien und auch zahlreich unter den Reichen (Euseb. VI, 41; VII, 11). Daß sich sogar aus ganz kleinen Städten Libelli der Verleugner bis heute erhalten haben, beweist wohl am besten, wie zahlreich die Christen waren. Dionysius (Euseb., h. e. VI, 41) unterscheidet in seinem Bericht über die alexandrinischen Opfer der Verfolgung zwischen Hellenen und Ägyptiern. Christen waren unter beiden Teilen der Bevölkerung zu finden.

³⁾ Aus der Geschichte des ägyptischen Mönchtums vor dem Jahre 325 läßt sich für die kirchliche Geographie so gut wie nichts gewinnen. Doch ist die Mönchskolonie des Pachomius in Tabennisi (so, nicht Tabenne Nesus; s. v. Schubert, Lehrbuch der KGesch. I S. 465f.) vor jenem Zeitpunkt anzusetzen. Auch wird erzählt, daß Pachomius in Chenoboscium am Nil in der Thebais Christ geworden sei (Vita Pachom.). Der Ort ist nicht mehr zu identifizieren.

wird, da jeder Nomos nur einen Bischof hatte und zahlreiche und große christliche Stadt- und Dorfgemeinden existierten, die von Presbytern regiert wurden; kleine Dörfer hatten nicht einmal einen solchen. In Betracht kommt (1) die Angabe des Athanasius vom Jahre 339, daß es „nahezu 100 Bischöfe in Ägypten, der Thebais, Libyen und der Pentapolis gebe“, s. Apol. c. Arian. 1 und 71. An der ersten Stelle sagt er das rund, an der zweiten erzählt er, daß nahezu 100 Bischöfe aus denselben Gebieten die Beschlüsse der alexandrinischen Synode von 339 gebilligt hätten. Sie waren nicht sämtlich auf der Synode zugegen; aber Athanasius hat dafür gesorgt, daß die ihm günstigen Beschlüsse auch von den Nichtanwesenden unterzeichnet wurden. Gab es im Jahre 339 in jenen vier Gebieten nahezu 100 Bischöfe, so wird die Zahl um 325 vielleicht etwas geringer gewesen sein, aber schwerlich viel; die Organisation und Konsolidierung der ägyptischen Kirche ist wie die so vieler anderer Kirchen bereits in dem 3. Drittel des 3. Jahrhunderts wesentlich abgeschlossen worden. (2) Das Aktenstück, in welchem Meletius seine Anhänger in der ägyptischen Hierarchie aufgezählt und welches er zu Nicäa (325) überreicht hat. Diese Liste (bei Athanas., l. c. c. 71) zählt 29 Bischöfe, nämlich in

Lykopolis,

Antinoe (s. auch Palladius, Hist. Laus. 7),

Hermopolis (hierhin soll Joseph mit dem Jesusknaben geflüchtet sein, s. Palladius, Hist. Laus. 8),

Kusä (= Kos),

Diospolis,

Tentyrae (obere Thebais, im Bezirk von Ptolemais)¹⁾,

Koptus (östlich vom Nil im Bezirk von Maximianopolis),

Hermethes (?) in der Thebais,

Kynos sup. (Kynopolis?)

Oxyrynchus (zu Rufins Zeit hatte die Stadt 12 Kirchen; „nullus ibi invenitur haereticus aut paganus, sed omnes cives Christiani“)²⁾,

Herakleopolis,

Nilopolis,

Letopolis,

1) Merkwürdig ist, daß in Ptolemais selbst, der zweiten Stadt Ägyptens, ein Bistum in unserer Zeit nirgends genannt wird. Das kann nicht zufällig sein. Diese Stadt muß sich scharf gegen das Christentum abgesperrt haben.

2) Die fortbestehenden heidnischen Konventikel, die Wilcken (Archiv f. Papyrusforschung I, 3 S. 407 ff.) für Oxyrynchus annimmt, beruhen m. E. auf einer unrichtigen Deutung des Ausdrucks *παγανικά συντάγματα* in einer Urkunde des Jahres 426.

Nikiopolis,
 Kleopatris,
 Arsinoites,
 Leontopolis im Bezirk von Heliopolis (s. die Geschichte des
 Hierakas, der hier lebte, bei Epiphan., haer. 67),
 Athribis,
 Bubastus in Pharbethus,
 Phakusa,
 Pelusium,
 Tanis,
 Thmuis,
 Kynos inf. und Busiris (im Nomos von Sais),
 Sebennytyus,
 Phthenegys,
 Metelis,
 Memphis,
 dazu ein Bischof namens Agathammon „im alexandrinischen Ge-
 biet“ (Chorbischof)¹), außerdem ein Priester aus Parembolē.
 (3) Die Liste der Bischöfe aus Ägypten, der Thebais und
 den beiden Libyen, die in Nicäa zugegen waren, nämlich aus
 Alexandrien,
 Alphokranon,
 Kynopolis,
 Pharbätus,
 Panephysis,
 Herakleopolis magn.,
 Herakleopolis parv. (aus einem Dorf Koma bei dieser Stadt
 stammte der h. Antonius; er hatte christliche Eltern; also gab
 es in Koma um das Jahr 270 Christen),
 Ptolemais,
 Pelusium,
 Thmuis,
 Memphis²),
 Nomos Thautites,
 Schedia,
 Antinoe,

¹) In Märtyrerberichten aus der Zeit der großen Verfolgung sowie bei Eusebius bez. Dionysius Alex. wird uns noch mancher Bischofsname für Ägypten genannt; wir kennen aber den Ort des betreffenden Bischofs nicht, s. z. B. die Namen bei Euseb., h. e. VIII, 13.

²) Aus Memphis stammte der Häretiker Markus, der nach Spanien kam und dort eine vornehme Frau namens Agape und einen Redner Helpidius für sich gewann, die ihrerseits dann den Priscillian gewannen, s. Sulp. Sev., Chronic. II, 46.

Lykopolis (diese drei sind aus der Thebais),
 Ptólemais,
 Berenike,
 Barke,
 Antipyrgos,
 Tauche,
 Paratonium,
 Marmarika (diese sieben sind aus Libya sup. et inf.).¹⁾

Es lassen sich also bis zum Jahre 325 in ungefähr 50 Städten (bez. Nomen) dieser Provinzen Christen nachweisen; mehr als 40 von ihnen waren Bischofsstädte. In Alexandrien gab es eine ganze Anzahl von Kirchen; wir kennen die, an welcher Arius predigte, ferner die des Pierius, genannt nach dem berühmten Schulpfleger (s. meine Litt. Gesch. I S. 439), und mehrere andere.²⁾ Auch die Novatianer besaßen in Alexandrien mehrere Kirchen, die erst Cyrillus Alex. hat schließen lassen (Socrat. VII, 7). Die Berichte über die Bischöfe Petrus und Alexander von Alexandrien und die Briefe des letzteren zeigen uns, eine wie hervorragende Stellung der alexandrinische Bischof in der ganzen Kirche genoß und illustrieren daher die Größe der Christengemeinde in Alexandrien. — Ein weiterer Beweis für die starke Verbreitung des Christentums in Ägypten ist die Tatsache, daß es auch in Oberägypten am Anfang des 4. Jahrhunderts mächtig war — man vergleiche die Schilderungen über die gerade in der Thebais so furchtbar wütende diokletianische Verfolgung —, ferner das Hervorbrechen und die Propaganda des Mönchtums im letzten Drittel des 3. Jahrhunderts. In Alexandrien verstand man besser als in irgend einer anderen Stadt und Provinz, das Christentum für die verschiedenen Stufen der Bildung verschieden auszu-

¹⁾ Zu Nicäa war auch Paphnutius anwesend, Bischof einer unbekannten Stadt in der oberen Thebais. — Daß es in Darnis (Dardanis) schon vor 325 Christen und einen Bischof gegeben hat, ist sehr wahrscheinlich, denn z. Z. des Athanasius war es bereits Metropolitansitz für Libya II. — Gleich nach dem Jahre 325 sind (s. Athanas., Apol. 64) als ägyptische Ortschaften, in denen christliche Gemeinden waren, bezeugt Dikella, Phasko, Chenebri, Myrsine, Bomotheus und Taposiris (s. o.) Auch Hypsele, wo Arsenius, der Gegner des Athanasius, Bischof war, darf man zu den Städten zählen, die schon vor 325 eine Gemeinde besaßen.

²⁾ Epiphan., haer. 69, 2: εἰς πλείους τὸν ἀριθμὸν ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἐκκλησίαι . . . Λιονυσίου καλουμένη ἐκκλησία, καὶ ἡ τοῦ Θεωνᾶ καὶ ἡ Περσίου καὶ Σεραπίωνος καὶ ἡ τῆς Περγαμίας καὶ ἡ τοῦ Αἰζῦ καὶ ἡ τοῦ Μενιδίου καὶ ἡ Ἀννιανοῦ καὶ ἡ τῆς Βανκάλειας καὶ ἄλλαι· ἐν μὲν δὲ τούτων Κόλλωνθος τις ὑπῆρχεν, ἐν ἑτέρᾳ δὲ Καρπώνης, ἐν ἄλλῃ δὲ Σαουμαῖος καὶ Ἀρεῖος οὗτος κτλ. Beiläufig erfahren wir (c. 3), daß Arius in Alexandrien 700 gottgeweihte Jungfrauen, 7 Presbyter und 12 Diakonen für sich gewann. Das zeigt auch die Größe der Gemeinde.

prägen, und das hat gewiß die Propaganda außerordentlich gefördert. Später freilich wuchsen die christlichen Massen der Ungebildeten den Gebildeten und auch dem Bischof von Alexandria über den Kopf. Der erste Christ, von dem wir wissen, daß er seine Bibelstudien auch in ägyptischer (koptischer) Sprache veröffentlicht hat, ist der Asket Hierakas (Epiphan., haer. 67), ein älterer Zeitgenosse des Arius, als halber Häretiker verdächtig. Etwa um dieselbe Zeit, d. h. in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, mögen die koptischen Bibelübersetzungen begonnen haben¹⁾, unter denen die oberägyptische die älteste zu sein scheint (ganz verständlich; denn hier war das Griechische nicht so verbreitet). Es sind ihrer eine ganze Anzahl (sicher drei) gemäß den verschiedenen koptischen Dialekten, und sie beweisen daher, wie tief und stark das Christentum in Ägypten eingewirkt hat. Mit statistischen Nachweisungen können wir leider auch hier nicht aufwarten. Wie viele aus der Millionen-Bevölkerung²⁾ Christen waren, als die große Verfolgung hereinbrach, wer kann es sagen? Aber das ist wohl gewiß, daß die Christen die Zahl der Juden längst übertroffen hatten: über eine Million werden sie am Anfang des 4. Jahrhunderts stark gewesen sein. Ihre große Anzahl geht auch daraus hervor, daß das Heidentum, das eingeborene und das hellenische, in Ägypten verhältnismäßig schnell im 4. Jahrhundert — vom Kulte in Philä und anderen hervorragenden Tempelstädten abgesehen (s. Wilcken, Archiv für Papyrusforschung I, 3 S. 396 ff., der übrigens zeigt, daß es am Anfang des 5. Jahrhunderts doch auch christliche Kirchen in Philä gegeben hat) — zurückgetreten ist. Wir hören freilich, daß die abgelegene Landschaft Bukolia im 4. Jahrhundert noch ganz heidnisch war (Hieron., Vita Hilarion. c. 43), und daß in Antinoë z. Z. des Valens fast noch die ganze Stadt dem Götzendienste ergeben war; aber das waren Ausnahmen. Eben deshalb waren unbequeme Kleriker vom Kaiser dorthin exiliert worden (Theodoret, h. e. IV, 15). Die Nachricht, daß andere verbannte Kleriker um dieselbe Zeit auf einer Nilinsel nur Heiden und einen Götzentempel fanden (Socrat., h. e. IV, 24), verliert, wenn man auf die Anekdote überhaupt etwas geben will, durch die Frage der Heiden an die landenden Christen: *ἦλθετε καὶ ἐνταῦθα ἐξελάσαι ἡμᾶς*, alle Bedeutung, ja wird zu einem Zeugnis für die Verbreitung des Christentums. Judentum und Hellenismus hatten in Ägypten augenscheinlich dem Christentum kräftig vorgearbeitet, und die seltsame nationale Religion, längst sinnlos

¹⁾ S. Nestle, „Bibelübersetzungen“ in der Protest. REncykl. ³ III S. 84 ff.

²⁾ S. Mommsen, a. a. O. S. 578.

geworden¹⁾, hatte nicht dieselbe Anziehungs- und Widerstandskraft, welche einzelne syrisch-phönizische Kulte bewährten.

Von der ältesten Geschichte des Christentums in der Pentapolis (Cyrenaica), in der sehr zahlreiche Juden waren und die schon deshalb für das Christentum disponiert war, wissen wir nichts (Irenäus I, 10 behauptet, daß es Christen in Libyen gebe).²⁾ Die Tatsache aber, daß z. Z. des Dionysius Alex. Basilides Metropolit der Pentapolis war (Dionys. ep. ad Basil., Euseb. VII, 26, Routh, Reliq. S. III² p. 223 sq.), lehrt, daß es schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts dort ein geordnetes Kirchenwesen und mehrere Bistümer (z. B. Berenike, s. o. S. 453) gab. Die modalistische Christologie hat dort um dieselbe Zeit besonders zahlreiche und überzeugte Anhänger gefunden. Sabellius stammte aus der Pentapolis.

In die weiten Gebiete südlich von Philä und nach Abessinien ist das Christentum erst im 4. Jahrhundert gedrungen, s. Duchesne, *Les missions chrétiennes au sud de l'empire Romain* (1896). Was in Bezug auf eine ältere Zeit erzählt wird, ist Legende.³⁾

8. Cilicien.

Seit Antiochien zu großer Bedeutung gelangt war, hat es stets sehr stark auf Cilicien eingewirkt, und die ganze Provinz gravitierte mehr und mehr nach dem hellenischen Syrien.⁴⁾ Dies zeigt sich auch in der Kirchengeschichte. Für Lukas gehören Syrien und Cilicien als Missionsgebiete zusammen; christliche Gemeinden sind dort gleichzeitig mit den ältesten syrischen ent-

¹⁾ Es ist höchst beachtenswert, wie wenig von der ägyptischen Religion in der altchristlichen Litteratur die Rede ist. Auch der christliche Gnosticismus, so stark von syrischer und asiatischer Kultweisheit beeinflusst, zeigt kaum Spuren der ägyptischen (doch s. die Pistis Sophia). Diese muß im 2. und 3. Jahrhundert stark zersetzt gewesen sein und teils dem Hellenismus, teils rohen Hauskulten Platz gemacht haben.

²⁾ Eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht, daß das, was Tertullian ad Scapul. 4 von dem Prokonsul Pudens erzählt, sich vor dem Jahre 166 und zwar in der Cyrenaica abgespielt hat, wodurch Christen für diese Zeit dasselbst konstatiert wären. Allein die Verlegung ist nicht ganz sicher; auch Kreta kann gemeint sein; s. Neumann, *Römischer Staat u. allgem. Kirche* I S. 33f.

³⁾ Daß zu einigen „Äthiopen“ an der Grenze die christliche Predigt schon früher gedrungen ist, ist damit nicht ausgeschlossen. Origenes scheint um solche Fälle zu wissen. Er schreibt (in Matth. comment. ser. 39, T. IV p. 269 ff. ed. Lommatzsch): „non fertur praedicatum esse evangelium apud omnes Aethiopas, maxime apud eos, qui sunt ultra flumen“.

⁴⁾ Unter Domitian oder Trajan tagte sogar das *Koivὸν Κιλικίας* in Antiochien.

standen; Paulus, der Sohn der Stadt Tarsus¹⁾, hat selbst in seinem Heimatlande gewirkt, und an der großen heidenchristlichen Kontroverse beteiligten sich die cilicischen Gemeinden mit Antiochien und den syrischen zusammen (Apostelgesch. 15, 23: Brief von Jerusalem an die Heidenchristen zu Antiochien und Syrien und Cilicien; 15, 41: Gemeinden in Syrien und Cilicien; Paulus selbst faßt Gal. 1, 21 die *κλήματα τ. Συρίας καὶ Κιλικίας* zusammen. Ein Diakon Philo aus Cilicien begleitet den Ignatius auf dem Transport, Ignat. ad Philadelph. 11). Auch in späterer Zeit wurden die cilicischen Bistümer häufig von Antiochien aus besetzt.

Unsere Kunde von der cilicischen Kirchengeschichte bis zum Nicänum ist ganz gering. In der Chronik des Dionysius von Telmabar (ed. Siegfried und Gelzer p. 67) wird ein Bischof von Alexandria parva [Alexandrette] für die Zeit um das Jahr 200 erwähnt. Helenus, Bischof von Tarsus, wird ein paarmal von Dionysius Alex. genannt, und wir können aus der Art der Zitierung sehen, daß er Metropolit von Cilicien war, welches also eine größere Anzahl von Bistümern damals besessen haben muß (bei Euseb., h. e. VI, 46 und VII, 5: „Helenus, Bischof von Tarsus in Cilicien und die übrigen Bischöfe jener Gegend“, „Helenus von Tarsus und alle Kirchen Ciliciens“). Tarsus, die durch blühende wissenschaftliche Studien ausgezeichnete Stadt, war ja auch politisch die Hauptstadt der Provinz. An der Synode zu Ancyra (c. 314) nahmen Lupus von Tarsus, Amphion von Epiphania und der Bischof von Neronias teil (s. auch die zeitlich ihr sofort nachfolgende Synode von Neo-Cäsarea). Nach Cilicien in die Bergwerke wurden viele Christen von weither deportiert (Mart. Pal. 10, 1; 11, 6). Daß es in Pompejopolis Christen gab, folgt aus dem Martyrium des Tarachus und Genossen (Ruinart p. 451 ff.). Ein Bistum in Anazarbus ergibt sich aus dem Brief des Alexander von Alex. (bei Athanasius, de synod. 17): eine nicht genannte Bischofsstadt in Cilicien (Anfang des 4. Jahrhunderts) s. bei Epiph., haer. 30, 11.

Auf dem nicänischen Konzil sind nicht weniger als 9 cilicische Bischöfe, dazu ein Chorepiskope, anwesend gewesen, nämlich die Bischöfe von Tarsus, Epiphania²⁾, Neronias, Kastabala³⁾, Flavias⁴⁾,

¹⁾ Juden waren in Cilicien und speziell in Tarsus zahlreich (s. Apostelgesch. 6, 9 und Epiph., haer. 30).

²⁾ Nach Ammian Marcell. (XXII, 11, 3) war hier Georgius, der Gegenbischof des Athanasius, geboren.

³⁾ S. die unechten Briefe des Ignatius.

⁴⁾ Alexander, der nachmalige Bischof von Jerusalem (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts), soll nach einigen, schwerlich mit Recht, früher Bischof von Flavias gewesen sein.

Adana, Mopsvestia, Ageä¹⁾ und Alexandria parva.²⁾ Diese Anzahl und die Tatsache, daß sich der Chorepiskopat auch in Cilicien bereits entwickelt hatte, läßt auf einen beträchtlichen Grad der Christianisierung dieser Provinz schließen.

9. Kleinasien (ohne Cilicien).

Kappadocien, Armenien, Diospontus, Paphlagonien und Pontus Polemoniacus, Bithynien, Asien, Lydien, Mysien, Karien, Phrygien, Galatien, Pisidien, Lycaonien, Lycien, Pamphylien, Isaurien.³⁾

Kleinasien, und zwar die meisten der obenstehenden Provinzen zusammengefaßt, ist das christliche Land *κατ' ἐξοχήν* in vor-konstantinischer Zeit gewesen. Daß es so war, ist mit Sicherheit zu behaupten; warum es so war, ist auch nicht undurchdringlich, wenngleich für die verschiedenen Teile Kleasiens Verschiedenes in Betracht kommt. Hier hatte der Hellenismus eine Form der Ausbildung gewonnen, die ihn dem Christentum besonders zugänglich machte, und hier gab es andere Provinzen, die von ihm noch wenig berührt waren und nur eine schwache Kultur besaßen, also ein frischer Boden waren.⁴⁾ Hier gab es in sehr vielen Provinzen eine zahlreiche Judenschaft, die, obgleich selbst dem Christentum feindlich, doch den Boden für dasselbe in vielen Gemütern und Köpfen bereitet hatte. Hier hatten sich bereits merkwürdige Mischungen zwischen Jüdischem und Heidnischem gebildet, wie in der Mythologie, so im Gedanken (Verehrer des *θεὸς ὑψιστος*), und für einen neuen Synkretismus war die Bevölkerung aufgeschlossen. Hier gab es keine mächtigen und einigenden nationalen Religionen, die dem Christentum einen so fanatischen Widerstand entgegensetzten, wie die syrophönizischen, obgleich große lokale Kultstätten und einige anziehende Kulte nicht fehlten. Hier herrschte auf dem religiösen Gebiet eine ebenso große Zer-

¹⁾ S. die Zerstörung des Äskulaptempels daselbst durch Konstantin und vgl. auch die *Acta Claudii et Asterii* (Ruinart, *Acta Mart.*, Ratib. 1859, p. 309 ff.).

²⁾ Das Verzeichnis bringt den Narcissus von Neronias als Narcissus von Irenopolis doppelt; die Städte sind aber identisch.

³⁾ S. Mommsen, *Röm. Gesch.* V S 295 ff. und den ausführlichen und lehrreichen Artikel „Kleinasien“ von Joh. Weiß, *Prot. REncykl.* ³ Bd. 10.

⁴⁾ Man beachte auch, wie spät die ganze Osthälfte der Provinz wirklich römisch geworden ist. Zwar Cilicien war es angeblich schon 100 Jahre vor Christus, aber es dauerte noch 200 Jahre, bis es die Römer wirklich ganz in Besitz nahmen. Unter Tiberius erst wurde Kappadocien gewonnen, unter Nero der westliche Pontus, unter Vespasian Kommagene und Armenia minor u. s. w.

klüftung wie auf dem provinziellen und nationalen, die in der neuen Zeit — zunächst der neuen Zeit, welche der Augustus brachte — wie ein Anachronismus empfunden werden mußte. Darum hat der Kaiserkult hier vornehmlich seinen Sitz gehabt; aber der Kaiserkult, wenn auch eine Vorbereitung der universalen Religion, ist doch eine ganz unwürdige Darstellung derselben und konnte den religiösen Menschen jener Zeit nicht genügen. Bildungsgrad und Lebensweise waren in diesen Provinzen, in deren westlichen Gebieten das Handwerk, die Fabrikation und der Handel blühten, ganz verschieden; aber soweit es Kultur gab — sie war im Westen sehr hoch —, war es dieselbe, die hellenische. Mit diesem Hellenismus ist das Christentum wie in keinem anderen Lande zusammengeschmolzen. Ein wirklicher Übergang und ein Ineinanderfließen ist erfolgt — anders als in Alexandrien, nämlich nicht nur in der religiösen Philosophie, sondern auf allen Gebieten: die christliche Theologie, der Kultus, die Mythologie und Heiligenlegende zeigen das, und die Probe liefert das 4., ja schon das ausgehende 3. Jahrhundert, nämlich in der Art, wie hier das Heidentum untergegangen ist. Es ist absorbiert worden — ohne heftige Kämpfe —: es verschwindet, um, diesem Verschwinden proportional, in der Kirche wieder aufzutauchen. Nirgendswo hat die Besiegung und „Ausrottung“ des Heidentums so wenig Schwierigkeiten gemacht; es war eben keine Ausrottung, sondern eine Umformung. Kleinasien ist (im 4. Jahrhundert) das erste ganz christliche Land, wenn man von einigen abgelegenen Strichen und ein paar vornehmen Kultstätten absieht. Die heutige griechische Kirche ist die Kirche Konstantinopels und Kleinasiens, oder vielmehr die Kleinasiens. Konstantinopel selbst hat seine Kräfte in erster Linie von hier, erst in zweiter von Antiochien erhalten. Nach Kleinasien zog es den Apostel Paulus. Ephesus wurde der zweite Stützpunkt des Christentums nach Antiochien. Hier weilte der große Unbekannte, Johannes, und hier ist das Tiefste geschrieben worden, was von Jesus gesagt werden konnte. Nach Phrygien kamen die Töchter des Philippus. Alle großen Entwicklungen der christlichen Religion im 2. Jahrhundert haben in Asien begonnen, und alle großen Kämpfe sind hier vornehmlich ausgefochten worden: der Kampf der Wander- mit der lokalen Organisation, der gnostische Kampf, die christologische Kontroverse (Praxeas, Theodotus, Epigonus stammen aus Asien), die montanistische, die nur hier eine volkstümliche gewesen ist, u. s. w. Hier ist der metropolitane und synodale Ausbau der Kirche begründet worden.¹⁾

¹⁾ Tertullian schreibt de ieiunio 13 — augenscheinlich war in Nordafrika die Einrichtung noch nicht eingebürgert, bez. nur in der montanisti-

Schon in der Zeit vor Trajan finden wir hier christliche Gemeinden in Perge (Pamphylien), im pisidischen Antiochien, in Ikonium, Derbe und Lystra (Act. 13. 14), in ungenannten galatitischen, kappadocischen und bithynischen Orten, in Ephesus, Kolossä, Laodicea, dem phrygischen Hierapolis (Paulusbriefe), in Smyrna, Pergamum, Sardes, in Philadelphia, Tyatira (Apoc. Joh.) und in Troas (Apostelgesch., Paulus und Ignat. ad Philad. 11). Auch die Gemeinden in Magnesia am Mäander und Tralles (s. die Ignatiusbriefe) sind sicherlich vortrajanisch. Diese Namen bezeichnen nicht alle Städte, in denen es damals christliche Gemeinden gegeben hat.¹⁾ Wie stark und wie mannigfaltig das Christentum in ihnen bereits ausgeprägt war, lehren die sieben Briefe der Johannes-Apokalypse, das Buch selbst und die ignatianischen Schreiben. Der Brief an die Gemeinde von Laodicea führt uns bereits eine Kirche vor, die mit der Welt einen Kompromiß geschlossen hat und sich reich und satt fühlt (Apoc. 3, 17). Ignatius spricht (Ephes. 1, 3) von der *πολυπληθία* der ephesinischen Gemeinde, und der Apokalyptiker (Apoc. 7, 9) weiß es, daß ein *ὄχλος πολύς, ὃν ἀριθμῆσαι οὐδεὶς ἐδύνατο*, vor dem Thron des Lammes stehen wird. Aber schon ein Menschenalter früher hat Paulus jenen Brief nach Asien geschrieben, den sog. Epheserbrief, dessen Geschichtsbetrachtung die herrliche Erfahrung von der Menschheit-bezwingenden Macht Christi und dem Völkerfrieden, den der Heiland gebracht, zur Voraussetzung hat: Er — nicht der Augustus — ist der Friede, der aus Zwei Eins gemacht und den trennenden Zaun niedergerissen hat. Die Sprache der Kaiserverehrung ist auf den Erlöser angewendet (Ephes. 2, 14).

Ein bekanntes, aber nie hoch genug zu schätzendes nicht-christliches Zeugnis vollendet dieses Bild. Es bezieht sich auf Bithynien und den Pontus, zwei kleinasiatische Provinzen, in Bezug auf welche wir zwar aus der Adresse des 1. Petrusbriefs wissen,

schen Kirche daselbst —: „Aguntur praeterea per Graecias [hier ist Asien mit zu verstehen] illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.“ Die Synoden sind in Asien nach dem Vorbilde der Landtage entstanden. Welche Bedeutung sie für die Kräftigung der christlichen Sache besaßen, zeigt die Gesetzgebung des Licinius, der sie verbot (Vita Constant. I, 51: *μηδ᾽ αὖ, μηδαμῶς ἄλλοις ἐπι-κοινωνεῖν τοὺς ἐπισκόπους μηδ' ἐπιδημεῖν αὐτῶν ἐξείναι τινη τῇ τοῦ πέλας ἐκκλησίᾳ, μηδέ γε συνόδους μηδὲ βουλὰς καὶ διασκέψεις περὶ τῶν λυσιτελῶν ποιεῖσθαι*).

¹⁾ Das folgt schon daraus, daß die Apokalypse Kolossä, Magnesia und Tralles nicht nennt; sie hat daher auch gewiß andere Städte nicht genannt, obgleich auch sie Kirchen besaßen. Auch bei Ignatius findet sich nur eine Auswahl. Daß es in Asien noch andere Kirchen gab, deutet er selbst an (Trall. 12. Polyc. 8), vgl. auch die Adresse des 1. Petrusbriefs.

daß Christen schon frühe dort zu finden waren¹⁾, über die wir aber Näheres aus dem Neuen Testament nicht erfahren.²⁾ Was uns Plinius — denn um sein Zeugnis handelt es sich — von ihnen erzählt, gilt gewiß ähnlich von den Provinzen Asien und Phrygien. Plinius schreibt dem Kaiser Trajan (ep. 96 c. ann. 111/13), daß in die Christenprozesse Leute von allen Altersstufen und aus allen Ständen verwickelt seien (auch römische Bürger fehlen nicht), und daß von den Verleugnern einige erklärt hätten, sie seien vor vielen Jahren Christen gewesen, seien es aber nun nicht mehr; einer behauptete, er sei es vor zwanzig Jahren gewesen. Er fährt dann fort: „*Dilata cognitione ad consulendum te decucurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.*“

Plinius hatte Grund, die Verbreitung möglichst kräftig darzustellen; aber auch wenn man das in Anschlag bringt, bleibt sein Zeugnis noch erstaunlich genug. Daß die christliche Bewegung bis auf das platte Land vorgedrungen war, daß alle Schichten der Bevölkerung von ihr ergriffen sind, kann er nicht erfunden haben. Wer waren die Missionare, die diese Wirkung erzielt haben? Wir wissen es nicht. Wie vorbereitet muß der Boden gewesen sein, wenn die christliche Saat so üppig aufging! Man darf aber diesen Pliniusbrief als die bezeichnendste Urkunde auch für den Fortgang der Mission an der ganzen Westküste in Anspruch nehmen.

Städte und Ortschaften hat Plinius nicht genannt; er hätte augenscheinlich zu viele nennen müssen; die christlichen Schriftsteller sind aber so schweigsam, daß sie die Lücke nicht ergänzen. Nur für Amisus im Pontus lassen sich mit einiger Wahrscheinlich-

¹⁾ Der Brief zeigt unstreitig eine gewisse Verbreitung des Christentums in jenen Provinzen. Die Beziehungen der Christen zur nichtchristlichen Bevölkerung bilden bereits eine wesentliche Voraussetzung für die Ermahnungen des Verfassers. Das ist in den Paulusbriefen anders. Augenscheinlich haben die Christen bereits unliebsames Aufsehen erregt und stehen unter der Feindschaft der Provinzialen; aber die Obrigkeit hält sich noch zurück. Das Schreiben gehört wohl in die frühere Zeit Domitians.

²⁾ Brüder aus dem Pontus kommen in einer alten Präfatio zum Joh. Ev. vor; s. das alte Manuskript von Toledo.

keit Christen für die Zeit um das Jahr 100 aus christlichen Quellen nachweisen.¹⁾

Für die Zeit von Trajan bis zum Tode Marc Aurels²⁾ fügen diese Quellen etwa noch 14 asiatische Städtenamen mit Christengemeinden zu den oben angeführten 17 hinzu — eine verschwindend geringe Zahl gegenüber den vielen neuen Gemeinden, die sich in Kleinasien in diesen 80 Jahren gebildet haben müssen. Genannt werden Sinope am schwarzen Meere (Heimat Marcions, dessen Vater dort Bischof gewesen sein soll, Hippolyt bei Epiph., haer. 42, 1), Philomelium in Pisidien (Brief der Gemeinde von Smyrna über den Tod Polykarps), Parium in Mysien (den Acta Onesiphori darf man in dieser Hinsicht Glauben schenken), Nikomedien (Brief des Bischofs Dionysius von Korinth an die dortige Gemeinde, bei Euseb., h. e. IV, 23), Amastris „und die übrigen Kirchen im Pontus“ (Brief des Dionysius an sie, l. c.; die metropolitane Organisation ist also z. Z. M. Aurels im Pontus schon durchgeführt), Hieropolis in Phrygien (wie man auch über die berühmte Abercius-Inschrift urteilen mag — daß das Christentum damals nach Hieropolis gekommen war, wird man ihr entnehmen dürfen).³⁾ Die übrigen acht Städte sind uns aus den Quellen für die montanistische Bewegung bekannt, nämlich Ancyra in Galatien (bei Euseb. V, 16) und Otrus, Pepuza, Tymion [= Dumanli?], (Ardabau) [*ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσία* = Kardaba?]⁴⁾, Apamea, Kumane und Eumeneia, sämtlich in Phrygien (bei Euseb. V, 16. 18). In den montanistischen Kämpfen und Bewegungen sind u. W. zuerst Synoden in Kleinasien gehalten worden, die sich übrigens nicht streng auf eine Provinz beschränkten.

Bevor ich auf die Nachrichten, die wir für die einzelnen Provinzen Kleasiens besitzen, eingehe, will ich kurz einige Daten zusammenstellen, welche die starke Verbreitung des Christentums am Ende unserer Epoche, um das Jahr 325, beweisen:

(1) Die Christenedikte des Maximinus Daza mit ihren Behauptungen, daß „fast alle“ zum Christentum übertreten (Euseb.,

¹⁾ S. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, 1893, p. 211. 225.

²⁾ Man erinnere sich hier auch des Reskripts Hadrians an Minucius Fundanus und des interpolierten Reskripts des Pius an das Commune Asiae (Texte und Unters. XIII Heft 4). Beide Reskripte setzen eine nicht unbeträchtliche Verbreitung des Christentums in Asien voraus: der Landtag beschäftigt sich bereits mit ihm. Dagegen wird nichts auf die Anekdote zu geben sein, die Lampridius in der *Vita Alexandri Sev.* 43 in Bezug auf Hadrian und das Christentum berichtet.

³⁾ Wahrscheinlich ist auch durch die Acta Pauli eine im 2. Jahrhundert in Myra in Lycien bestehende Kirche bezeugt.

⁴⁾ S. Ramsay, *Phrygia* p. 573.

h. e. IX, 9)¹⁾, beziehen sich vornehmlich auf die Zustände in Kleinasien (und Syrien). Aus den servilen Bitten der Städte, auch Nikomediens (l. c. und IX, 2 ff.), der Kaiser möge den Befehl geben, daß kein Christ in ihrer Mitte, ja nicht einmal in ihrer Umgebung, wohnen dürfe, darf man nicht auf eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Christen in ihnen schließen. Gerade für Bithynien ist durch das Edikt des Kaisers (l. c.) eine besonders große Anzahl von Christen bezeugt. Die Petition der Städte hatte letztlich den Zweck, die Abhaltung der öffentlichen Gottesdienste innerhalb der Stadtmauern zu untersagen, und war vielleicht gar nicht ernst gemeint: man wollte sich bei dem Kaiser durch solche Petition einschmeicheln.²⁾

(2) Lucian von Antiochien in seiner bereits oben (S. 365 f.) zitierten, in Nikomeden gehaltenen Rede sagt, daß „pars paene mundi iam maior huic veritati adstipulatur, urbes integrae; aut si in his aliquid suspectum videtur, contestatur de his etiam agrestis manus, ignara figmenti“.

(3) Das „urbes integrae“ wird für Phrygien bestätigt durch Euseb., h. e. VIII, 11, 1, wo berichtet wird, daß in der diokletianischen Verfolgung eine ganze Stadt in dieser Provinz christlich war und verbrannt worden sei (*ἤδη γοῦν ὅλην Χριστιανῶν πόλιν αὐτανόρον ἀμὴρὶ τὴν Φρυγίαν ἐν κέκλῳ περιβαλόντες ὁπλῖται, πῦρ τε ἐφάψαντες κατέφλεξαν αὐτοὺς ἅμα νηπίοις καὶ γυναιξί, τὸν Χριστὸν ἐπιβοαμένους*).³⁾ Aber schon c. 80 Jahre früher — so muß man wohl den Gewährsmann des Epiphanius, haer. 51, 33 verstehen —, ist Thyatira eine wesentlich christliche (montanistische) Stadt gewesen.

(4) Aus Vita Constant. II, 1. 2 folgt, daß es in Amasia im

¹⁾ *Ἦνικα συνείδον, σχεδὸν ἅπαντας ἀνθρώπους καταλειφθείσης τῆς τῶν θεῶν θρησκείας τῷ ἔθνει τῶν Χριστιανῶν ἐάντους συμμεμιχότας*, cf. das Edikt IX, 7, 9: (das Christentum) *σχεδὸν εἰπεῖν τὰ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης αἰσχύναις ἐπέτεε*. Die Bezeichnung der Christen als *τὸ ἔθνος τῶν Χριστιανῶν* kommt in den kaiserlichen Reskripten jener Zeit häufiger vor.

²⁾ Nimmt man an, daß die Petitionen wirklich ernst gemeint waren und die förmliche Vertreibung aller Christen begehrten, so folgt auch daraus noch nichts für die Anzahl der Christen. Man erinnere sich zur Vergleichung, wie stark die Hugenotten in Frankreich waren, als man sie noch völlig ausrotten wollte. Es ist dabei immer darauf gerechnet, daß die Mehrzahl ihren Glauben preisgeben wird.

³⁾ Die Fortsetzung ist besonders lehrreich, weil sie zeigt, in welchem Maße das Christentum eingebürgert war: sogar die Stadtbehörden waren christlich: *Ὅτι δὴ πανδημεὶ πάντες οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες, λογιστὴς τε αὐτὸς καὶ στρατηγὸς σὺν τοῖς ἐν τέλει πᾶσι καὶ ὅλῳ δήμῳ, Χριστιανούς σφᾶς ὁμολογοῦντες, οὐδ' ὁπωσιοῦν τοῖς προστάτιουσιν εἰδωλόλατρεῖν ἐπειθάρχουν*. Auch Lactantius (Instit. V, 11) gedenkt des Vorgangs: „unus in Phrygia universum populum cum ipso pariter conventiculo concremavit.“

Pontus z. Z. des Licinius Imp. mehrere Kirchen gab. Waren in dieser Stadt, die nicht ersten Rangs war, mehrere Kirchen, so dürfen wir unbedenklich annehmen, daß in zahlreichen Städten Kleinasien nicht eine, sondern bereits mehrere Kirchen vorhanden waren.¹⁾

(5) Schon Dionysius Alex. (bei Euseb., h. e. VII, 7) hat die Gemeinden Phrygiens und der Nachbarprovinzen die „menschenreichsten Kirchen“ genannt. Diese Gebiete hatten im Morgenland die zahlreichsten Bistümer und die größten Gemeinden. Auch das nicänische Konzil bestätigt jenes, wenn auch unsicher, da die Beteiligung am Konzil von allerlei Zufälligkeiten abhing. Aber wenn aus einer verhältnismäßig abgelegenen und wilden Provinz wie Isaurien 13 Bischöfe und 4 Chorbischöfe in Nicäa anwesend waren, und zwar aus allen Teilen der Provinz, so beweist das evident die Stärke des Christentums daselbst.

(6) Nicht nur die Anzahl der in Nicäa anwesenden Chorbischöfe, sondern in noch höherem Maße die christlichen Inschriften aus kleinen Städtchen Phrygiens und die Geschichte des Gregorius Thaumaturgus (s. u.), das Zeugnis des Lucian sowie andere Quellen beweisen, daß das Christentum in Kleinasien im 3. Jahrhundert bereits tief in die Stadt- und Landbevölkerung eingedrungen war und die heimischen Kulte z. T. aufgesogen hatte.²⁾

(7) Die julianische Reaktion hat nachweisbar in Kleinasien

¹⁾ Die Kirchen erwiesen sich in den Städten bereits überall als zu klein, weshalb Licinius (Vita Constantini I, 53), hygienische Gründe vorschützend, den Befehl gab, die Christen sollten ihre Gottesdienste im Freien halten. Es war das freilich für ihn nur ein Vorwand, um die Städte zu säubern bez. die Gottesdienste zu erschweren.

²⁾ Über die christlichen Inschriften Kleinasien besitzen wir eine vorzügliche zusammenfassende Arbeit: Cumont, Les Inscr. Chrét. de l'Asie mineure, Rome 1895 (Extr. des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire T. XV). Datierte Inschriften vor Konstantins Zeit sind freilich nur neun nachgewiesen (dazu die Inschrift von Arycanda, die sich auf die Christen bezieht); aber Duchesne und Cumont haben gezeigt, daß man auf Grund innerer Indizien eine beträchtliche Anzahl undatierter Inschriften als vorkonstantinisch in Anspruch nehmen darf. Die datierten Inschriften stammen aus Hieropolis, Eumeneä, Sebaste, Apamea, Pepuza und Trajanopolis. Mit Recht bemerkt Cumont in Bezug auf die Lage der Christen in Asien (p. 26 f.): „La paix relative où vécut ces communautés, n'y laissa pas grandir comme ailleurs la haine contre l'Etat romain. On pouvait devenir chrétien et rester bon citoyen: on aimait à faire l'éloge de sa ville natale, on y exerçait des fonctions publiques, on déposait aux archives la copie de son testament, on stipulait contre les violeurs de son tombeau des amendes au profit de la caisse municipale ou du trésor public... Rien d'étonnant que dans un pareil milieu les idées et les coutumes antiques se soient plus qu'ailleurs mêlées aux convictions nouvelles, que dans la vie journalière on ait cherché un compromis entre le passé et le présent.“

keinen Boden finden können, so stark war bereits das Christentum dort verbreitet. Hieraus ergibt sich u. a., daß die Namen der Bistümer, die wir für Kleinasien kennen, für ihre wirkliche Anzahl noch weniger maßgebend sind als für andere Provinzen. Besteht überhaupt in Bezug auf eine große Anzahl von Provinzen des Morgenlandes das freilich nicht strikt zu erweisende Urteil zu Recht, daß das Netzwerk der bischöflichen Hierarchie um 325 bereits fertig geknüpft war und ihm später nicht viele Maschen mehr eingeknotet worden sind ¹⁾, so gilt dies Urteil in erster Linie von Kleinasien. Dennoch trage ich, um nichts Unsicheres einzumischen, Bedenken, die uns aus der späteren Zeit bekannte Diözesaneinteilung der asiatischen Provinzen mitzuteilen. Ich beschränke mich auch hier auf die Nennung solcher Städte und Ortschaften, für welche christliche Gemeinden bis zum Jahre 325 sicher nachweisbar sind.

A. Kappadocien.

Paulus ist an dieser nicht stark bevölkerten, städtearmen Provinz vorbeigegangen — ihn zog es nach Westen —; aber bereits nach 1 Petr. 1, 1 gab es in Kappadocien Christen. Zu Nicäa waren sieben kappadocische Bischöfe anwesend, der von Cäsarea, Tyana, Colonia, Kybistra, Komana, Spania (= Spalia) und Parnassus ²⁾, und nicht weniger als fünf Chorbischöfe. ³⁾ Das ist ein Beweis, wie tief das Christentum in die Landbevölkerung eingedrungen war. Schon um 258 muß das Land eine starke christliche Bevölkerung besessen haben; denn die damals einfallenden Gothen schleppten auch Christen — unter ihnen auch Kleriker — mit sich fort; zu ihnen gehörten die Voreltern des Ulphilas, die bereits christlich waren. Sie hatten im Dorfe Sadagolthina bei der Stadt Parnassus ihren Wohnsitz gehabt (Philostorg., h. e. II, 5). Daß auch Nazianz (Diocäsarea) schon vor Konstantin eine christliche Gemeinde besaß, ergibt sich aus der Geschichte des Vaters des Gregor von Nazianz. ⁴⁾

¹⁾ Von der Gründung neuer Bistümer im Orient durch Konstantin und seine Söhne hören wir nur sehr wenig; hier war augenscheinlich das Meiste schon geschehen. Kirchenbau (Neubau und Vergrößerungen) und Ausstattung der Kirchen, das war die Hauptsorge des ersten christlichen Kaisers.

²⁾ Der letztere ist nicht ganz sicher; aber daß es Christen dort schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts gab, unterliegt keinem Zweifel; denn in dem Dorfe Sadagolthina bei Parnassus fanden sich solche. — Vielleicht hatte Kamulia bei Cäsarea damals schon Christen (s. Dobschütz, Christusbilder S. 40 S. 14**).

³⁾ Auch auf der Synode zu Neo-Cäsarea waren kappadocische Chorbischöfe anwesend; zu Ancyra der Bischof von Cäsarea.

⁴⁾ In der Landschaft Melitene westlich vom oberen Euphrat, die man

Kappadocische Christen begegnen in anderen Provinzen seit dem 2. Jahrhundert öfters (vgl. z. B. die *Acta Justini* 4: Euelpistus aus Kappadocien von christlichen Eltern). Von einer kappadocischen Christenverfolgung zwischen 180 und 196 weiß sogar Tertullian im fernen Karthago zu berichten¹⁾ (*ad Scapul.* 3: „Claudius Lucius Herminianus in Cappadocia, cum indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse Christianos crudeliter tractasset solusque in praetorio suo vastatus peste convivis vermicibus ebulisset, Nemo sciat, aiebat, ne gaudeant Christiani aut sperent Christianae. postea cognito errore suo quod tormentis quosdam a proposito suo excidere fecisset, paene Christianus decessit“).

Das Bistum Cäsarea, die Metropole Kappadociens, wurde weiteren Kreisen in der Kirche bekannt durch zwei Männer, beide Freunde der Wissenschaft, Alexander und Firmilian. Jener²⁾ war in jungen Jahren Bischof in Cäsarea³⁾, Freund des Clemens und Origenes, wurde dann Bischof in Jerusalem und starb, nachdem er in Jerusalem eine Bibliothek gegründet hatte, in hohen Jahren. Firmilian, ebenfalls ein Mann alexandrinischer Wissenschaft und ein glühender Verehrer des Origenes (c. 230—268), stand mit den hervorragendsten Männern in der ganzen Kirche, selbst mit Cyprian in Karthago, in Verbindung.⁴⁾ Durch ihn⁵⁾, den Bischof, ist Cäsarea ein Zentrum theologischer Bildung geworden; hier lebte die gelehrte Jungfrau Juliana, die den Origenes zwei Jahre beherbergt und von Symmachus ein oder mehrere Bücher erhalten hat. Aus dem Brief an Cyprian (*Cypr. ep.* 75) ist mancherlei für die kappadocische Kirchengeschichte der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu gewinnen. Man hört von Synoden, von Verfolgungen, von Häretikern und Schwärmern. Besonders interessant ist der Bericht über eine Prophetin (l. c. c. 10), welche, den früheren phrygischen Prophetinnen verwandt, z. Z. des Maximinus Thrax das ganze christliche Volk aufregte und auch einen Presbyter und einen Diakon für sich gewann. Im Ketzertaufstreit nahm Firmilian an der Seite Cyprians seine Stellung. Der berühmteste Märtyrer Kappadociens (Zeit des Valerian?) war Mamas, ein einfacher Hirt. Akten sind leider nicht vorhanden.

auch zu Kappadocien rechnen kann, sind schon z. Z. M. Aurels Christen nachweisbar, s. unter „Armenien“.

¹⁾ S. Neumann, a. a. O. I S. 70.

²⁾ Vgl. meine *Litt.-Gesch.* I S. 505 f.

³⁾ Eusebius hat den Ort nicht gekannt, aber Gregor von Nyssa (*Migne* Bd. 46 p. 905) nennt ihn uns.

⁴⁾ Vgl. meine *Litt.-Gesch.* S. 407 ff.

⁵⁾ Gregor von Nyssa hat ihn einen „vornehmen“ Kappadocier genannt.

Alexander und namentlich Firmilian haben die theologische Bedeutung der cäsareensischen und kappadocischen Kirche begründet. Für das 4. Jahrhundert darf man von einer eigentümlichen origenistisch-kappadocischen Theologie sprechen, die von höchster Bedeutung für die Gesamtkirche, ja recht eigentlich die orthodoxe Theologie geworden ist. Söhne Kappadociens sind Basilius und die beiden großen Gregore.¹⁾ Ein wie volkstümliches, mit dem Heidentum verschmolzenes Christentum sich daneben in Kappadocien entwickelt hatte, das kann man aus hunderterten von Mitteilungen und Zügen in den Werken der Kappadocier erschließen (vgl. auch die „Hypsistarien“, den Kult des *θεὸς ὑψιστος*). Man lese vor allem den Brief des Basilius an Glycerius (cp. 169 [412]).²⁾ Diese Kappadocier haben es, ihrem Lehrer, dem Thaumaturgen, folgend,³⁾ verstanden, für die Gebildeten den Hellenismus mit dem Christentum auszugleichen — der Hellenismus soll als Vorstufe gelten — und die Kulte zu christianisieren. Vor allem aber haben sie es verstanden, der Macht und Heiligkeit der katholischen Kirche alles einzuordnen, die zahlreich vorhandenen Synkretismen ihr zu unterwerfen und ihnen dadurch ein Ende zu bereiten und doch Dauer zu verleihen, daß sie sie als lokal berechtigte Varietäten unter die Autorität der einen Kirche und ihres Kultus beugten. Das wäre ihnen nicht möglich gewesen, wenn Kappadocien nicht schon um 325 ein wesentlich christliches, freilich noch christlich zerklüftetes Land gewesen wäre.

Endlich kommt der Kirche Kappadociens noch dadurch eine besondere Bedeutung zu, daß sie die Mutterkirche der gothischen und zum Teil auch der armenischen geworden ist.

B. Armenien, Diospontus, Paphlagonien und Pontus Polemoniakus.

Ganz im Dunklen liegt die älteste Kirchengeschichte von Klein- und Groß-Armenien. Sie tritt für uns, von der Landschaft Melitene abgesehen, zuerst in die Erscheinung durch die Angabe, die wir bei Eusebius lesen (h. e. VI, 46), Dionysius Alex. habe „an die Brüder in Armenien, deren Bischof Meruzanes war“, ge-

¹⁾ Bemerkenswert und lehrreich ist, daß Eusebius (Vita Constant. IV, 43), die zur Einweihung der Kirche in Jerusalem zusammengeströmten Bischöfe nach ihrer provinziellen Herkunft bez. nach einem Merkmal gruppenweise charakterisierend, bei den Kappadociern bemerkt: καὶ Καππαδοκῶν δ' οἱ πρῶτοι παίδευσεν λόγων μέσοι τοῖς πᾶσι διέτρεπον. Das sind die Nachfolger Firmilians und die Vorgänger der Gregore.

²⁾ S. dazu Ramsay, The Church in the Roman empire, p. 443ff.

³⁾ S. den nächsten Abschnitt.

schrieben. Meruzanes war aller Wahrscheinlichkeit nach Bischof von Sebaste in Klein-Armenien; denn diese Stadt ist z. Z. des Nicänums die Metropole der Provinz. Die Ausdrucksweise des Eusebius (Dionysius) aber macht es wahrscheinlich, daß Sebaste um 260 nicht die einzige christliche Kirche in Klein-Armenien gewesen ist.¹⁾ Was aber die Landschaft Melitene betrifft, die zum südlichen Teil Klein-Armeniens zu rechnen ist, so sind Christen daselbst schon z. Z. M. Aurels nachweisbar; denn in der dort stationierten Legio fulminata gab es zahlreiche Christen, wie die Geschichte vom Regenwunder beweist (s. o.). Daß die Soldaten dieser Legion zu einem großen Teil auch aus jenem Gebiet stammten, darf man mit Recht annehmen (Euseb. V, 5). Daß das Christentum in Melitene sehr stark war, folgt auch aus Euseb. VIII, 6 (s. was oben S. 438 zu dieser Stelle bemerkt worden ist).²⁾

Aus der Zeit der Licinianischen Verfolgung besitzen wir für Klein-Armenien die kostbare Urkunde des Testaments der 40 Märtyrer von Sebaste.³⁾ Sie zeigt uns, daß das Christentum in den kleinen Ortschaften der Provinz damals ebenso verbreitet war wie in Kappadocien. In Sarin, Phydela, Chaduthi, Charisphone, Ximara — Ortschaften, die m. W., außer Phydela, nicht zu identifizieren sind — und in anderen nicht genannten Dörfern gibt es Christen.⁴⁾ Das Christentum ist auch hier hellenisch (vgl. die zahlreich vorkommenden Personennamen); Presbyter leiten die Dorfgemeinden nebst Diakonen.⁵⁾

¹⁾ Ich finde in meinen Papieren Nikopolis in Klein-Armenien als Stadt bezeichnet, in der sich auf Grund von Martyrien Christen vor Konstantin nachweisen lassen; aber ich vermag die Beweisstelle nicht anzugeben.

²⁾ Zur melitenischen Legion gehörte auch der christliche Soldat Polyuctes, der unter Decius oder Valerian Märtyrer geworden ist (s. Aubé, Polyucte dans l'histoire, Paris, 1882 und Conybeare, The Apology and Acts of Apollonius and other monuments of early Christianity, London, 1894 p. 123 ff., Acta SS. Febr. T. II p. 650 ff.). Darf man der Angabe in der relativ besten Rezension der Akten des Polyuctes Glauben schenken, er sei der erste Märtyrer in Melitene gewesen, so folgt daraus, daß sich das Christentum daselbst bis zur Zeit des Decius hat ungestört entwickeln können.

³⁾ S. Bonwetsch, Neue kirchl. Zeitschr. III (1892) S. 705 ff.; derselbe in den Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche (1897) S. 73 ff. v. Gebhardt, Acta Martyrum Selecta (1902) S. 166 ff.

⁴⁾ Ob wirklich die Stadt Zela (Pontus) in dem Aktenstück gemeint ist oder der Name verdorben ist, ist fraglich.

⁵⁾ Folgende Stelle ist für die Verbreitungsgeschichte fast einzigartig, ich teile sie daher mit: *Προσαγορεύομεν* — heißt es im Testament c. 3 — *τὸν κύριον τὸν πρεσβύτερον Φίλιππον καὶ Προχλιανὸν καὶ Διογένην ἅμα τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ· προσαγορεύομεν τὸν κύριον Προχλιανὸν ἐν τῷ χωρίῳ Φυδελά ἅμα τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ μετὰ τῶν ἰδίων. προσαγορεύομεν Μάξιμον μετὰ τῆς ἐκκλησίας, Μάρνον μετὰ τῆς ἐκκλησίας, προσαγορεύομεν Δόμνον μετὰ τῶν ἰδίων, Ἰλιν τὸν πατέρα ἡμῶν καὶ Θυάλην μετὰ τῆς ἐκκλησίας. προσαγορεύω καὶ ἐγὼ Μελέτιος τοὺς συγγενεῖς μου*

In Nicäa war der Bischof von Sebaste und der von Satala (im äußersten Nordosten der Provinz) anwesend. Daß es in Melitene Christen gab, folgt ferner aus Martyrien, vgl. vor allem Euseb. VIII, 6, 8: die Angabe, daß es „an jedem Ort“ einen zahlreichen Klerus gab, bezieht sich auf Syrien und Melitene.

Groß-Armenien — eine der bemerkenswertesten Tatsachen der Ausbreitungsgeschichte des Christentums — war bereits am Anfang des 4. Jahrhunderts ein offiziell christianisiertes Land. Eusebius bezeichnet die Armenier einfach als Christen, Maximinus Dazas Kampf gegen sie als einen Religionskampf (h. e. IX, 8, 2: *τούτοις προσεπαρίσταται τῷ τρωάνῳ ὁ πρὸς Ἀρμενίου πόλεμος, ἄνδρας ἐξ ἀρχαίων γήλων τε καὶ συμμάχους Ῥωμαίων, οὓς καὶ αὐτοὺς Χριστιανούς ὄντας καὶ τὴν εἰς τὸ θεῖον εὐσέβειαν διὰ σπουδῆς ποιουμένους ὁ θεομισῆς εἰδώλοις θύειν καὶ δαίμοσιν ἐπαναγκάσαι πεπειραμένους ἐχθροὺς ἀντὶ γήλων καὶ πολεμίους ἀντὶ συμμάχων κατεστήσατο*). Konstantin hatte den armenischen König zum Vorläufer, als er das Christentum anerkannte und privilegierte. Die griechischen Quellen sind leider über die Christianisierung Armeniens sehr schweigsam (doch s. Sozom. II, 8); späte byzantinische und die fabelnden armenischen Chronisten kommen nicht in Betracht. Wir hören nur, daß zwei Bischöfe aus Groß-Armenien Teilnehmer am Nicänischen Konzil waren; aber nur ihre Namen (Aristakes — er soll der Sohn Gregors des Erleuchters gewesen sein — und Akrites) sind genannt, nicht ihre Sitze; der erstere mag in Aštišat residiert haben, der Metropole. Die zuverlässigen Nachrichten der armenischen Historiker sind spärlich; aber einiges läßt sich doch feststellen.¹⁾ Die Missionszentren für Armenien im 3. und, sofern die Mission fort-dauerte, im 4. Jahrhundert sind Cäsarea in Kappadocien²⁾ und

Λουτάνιον Κρίσπον καὶ Γόρδιον μετὰ τῶν ἰδίων, προσαγορεύομεν καὶ τοὺς ἐν τῷ χωρίῳ Σαρεῖν, τὸν πρεσβύτερον μετὰ τῶν ἰδίων, τοὺς διακόνους μετὰ τῶν ἰδίων, Μάξιμον μετὰ τῶν ἰδίων, Ἡσύχιον μετὰ τῶν ἰδίων, Κυριακὸν μετὰ τῶν ἰδίων, προσαγορεύομεν τοὺς ἐν Χαθουθὶ πάντας κατ' ὄνομα, προσαγορεύομεν καὶ τοὺς ἐν Χαριστῳρῇ πάντας κατ' ὄνομα, προσαγορεύω καὶ ἐγὼ Ἀέτιος τοὺς συγγενεῖς μου Μάρκον καὶ Ἀκυλίαν καὶ τὸν πρεσβύτερον Κλαύδιον καὶ τοὺς ἀδελφούς μου Μάρκον Τρύφωνα Γόρδιον καὶ Κρίσπον καὶ τὰς ἀδελφάς μου καὶ τὴν σύμφωνόν μου Ιόμναν μετὰ τοῦ παιδίου μου. προσαγορεύω καὶ ἐγὼ Εὐτύχιος τοὺς ἐν Ξιμάροις, τὴν μητέρα μου Ἰουλίαν καὶ τοὺς ἀδελφούς μου Κυρίλλον Ῥούφον καὶ Πύλλον καὶ Κυρίλλαν καὶ τὴν νύμφην μου Βασιλείαν καὶ τοὺς διακόνους Κλαύδιον καὶ Ῥουφίνον καὶ Πρόκλον, προσαγορεύομεν καὶ τοὺς ὑπηρέτας τοῦ θεοῦ Σαπρίκιον (τὸν τοῦ) Ἀμμωνίου καὶ Γενέσιον, καὶ Σωσάνναν μετὰ τῶν ἰδίων.

¹⁾ S. Gelzer in der *Protest. REncykl.*² Bd. 2 S. 74ff.

²⁾ Wie verbreitet und stark muß das Christentum am Ende des 3. Jahrhunderts in Klein-Armenien und Kappadocien, den Nachbarprovinzen, gewesen

Edessa (Rezeption des Thaddäus und der Abgar-Legende), dann Antiochien und vielleicht auch Nisibis (s. Marquart, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. 1896 S. 651) gewesen. Infolge davon haben die Armenier griechisches und syrisches Christentum und die Litteraturen beider Völker (doch aus Syrien konnte hauptsächlich nur aus dem Griechischen übersetzte Litteratur kommen) erhalten; das Syrische ist in einigen Gebieten zeitweise sogar Kirchensprache in Armenien gewesen. Der große Missionar oder besser Kirchengründer Armeniens war Gregor der Erleuchter, der, vor den Persern aus seinem Vaterland flüchtend, in Cäsarea sich das Christentum, also das griechische, angeeignet hat. Als nun Armenien das persische Joch abschüttelte, stand Gregor dem Könige, der nur anfangs christenfeindlich war, zur Seite, und dem persischen Feuertempel wurde das Christentum entgegengesetzt. Als exklusive Religion war es viel mehr als jeder hellenische oder als der altnationale Kult geeignet, die Armenier gegen die Perser zu schützen. Das Land wurde planmäßig und energisch christianisiert, der Tempeldienst gestürzt. Auf Wunsch des Königs, so wird erzählt, reiste Gregor mit einem glänzenden Gefolge armenischer Feudalfürsten nach Cäsarea, wo ihn Leontius — es ist derselbe Bischof, der in Nicäa anwesend war — zum Katholikus von Armenien weihte. Zu Aštišat wurde nun das gefeiertste Heiligtum des Reichs zerstört und die armenische Haupt- und Mutterkirche erbaut. Zwölf Bistümer sollen von Gregor eingerichtet worden sein, nachdem die Bekehrung mit Gewalt durchgesetzt worden war. Alles dies hat sich im ersten Anfang des 4. Jahrhunderts abgespielt. Zur Zeit des Nicänums war Gregor schon gestorben und sein Sohn (Aristakes?) sein Nachfolger.

Die starke Verbreitung des Christentums um das Jahr 170 im Pontus ist durch Lucian (Alexander Abunot. 25. 38) bezeugt: „Von Atheisten und Christen ist das ganze Land voll“. Dort (auch Paphlagonien ist einzuschließen) gab es z. Z. des M. Aurel und Commodus mehrere Kirchen mit einem Metropolit, der in Amastris residierte. Dies ergibt sich aus dem Briefe des Dionysius von Korinth dorthin (bei Euseb., h. e. IV, 23: *τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικοῦσῃ Ἀμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον*) und aus der Beteiligung der pontischen Kirche am Osterstreit (l. c. V, 23: ein Schreiben *τῶν κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὧν Πάλλμας ὡς ἀρχαιότατος προῦνέτακτο*). Als Gemeinden daselbst sind bekannt Pompejopolis und

sein, wenn sich der groß-armenische König entschloß, es in seinem Lande zur Staatsreligion zu erheben!

Jonopolis; ihre Bischöfe waren zusammen mit dem von Amastris in Nicäa anwesend. Auch Gangra hat sicherlich um 325 schon eine Gemeinde gehabt; denn da die Stadt um 350 eine Metropolitanstadt war, kann sie nicht 25 Jahre früher noch ganz heidnisch gewesen sein. Aus der Geschichte des Christentums im Pontus um das Jahr 200 hat uns Hippolyt (Comm. in Dan. p. 232f. ed. Bonwetsch) eine Episode aufbewahrt, die sehr stark an die der Prophetin in Kappadocien und an die montanistische Bewegung in Phrygien erinnert und beweist, wie sehr die christliche Bevölkerung Kleinasien zu solchen enthusiastischen Bewegungen disponiert war. Leider nennt er uns die Stadt nicht, deren Bischof die Bewegung in Szene gesetzt hat.¹⁾ Novatianer (in geordneten Gemeinden) waren in Paphlagonien besonders zahlreich, s. Socrat. II, 38.

Aus dem Diospontus waren zu Nicäa drei Bischöfe anwesend, der von Amasia, Komana und Zela. Der letztere war auch auf der Synode zu Ancyra im Jahre 314 zugegen; Amasia war schon zur Zeit des Gregor Thaumaturgus (um 240) Bistum und Metropole des Diospontus; Komana hatte durch Gregor einen Bischof erhalten (s. Gregor v. Nyssa, Vita Gregorii c. 19f.).²⁾ Die Gemeinde von Sinope im Diospontus gehört schon dem anfangenden 2. Jahrhundert an: Marcion ist von dort ausgegangen (s. o. S. 465). Daß es im Diospontus mehrere bischöfliche Kirchen vor 325 gab, geht auch aus dem Bericht über die Verfolgung

¹⁾ Ἐτερός τις ὁμοίως ἐν τῷ Πόντῳ καὶ αὐτὸς προσετὼς ἐκκλησίας, εὐλαβὴς μὲν ἀνὴρ καὶ ταπεινόφρων, μὴ προσέχων δὲ ἀσφαλῶς ταῖς γραφαῖς, ἀλλὰ τοῖς ὁράμασιν οἷς αὐτὸς ἑώρα μᾶλλον ἐπίστανεν. ἐπιτηχὼν γὰρ ἐξ' ἐνὶ καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ ἐνυπνίῳ, ἤρξατο λοιπὸν προλέγειν τοῖς ἀδελφοῖς ὡς προφήτης· τὸδε εἶδον καὶ τότε μέλλει γίνεσθαι, καὶ δὴ ποτε πλανηθεὶς εἶπεν· γινώσκετε, ἀδελφοί, ὅτι μετὰ ἐνιαυτὸν ἡ κρίσις μέλλει γίνεσθαι. οἱ δὲ ἀκούσαντες αὐτοῦ προλέγοντος, ὡς ὅτι „ἐνέστιχεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου“. μετὰ κλανθμῶν καὶ ὁδονομῶν ἐδέοντο τοῦ κυρίου νυκτὸς καὶ ἡμέρας πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες τὴν ἐπερχομένην τῆς κρίσεως ἡμέραν. καὶ εἰς τοσοῦτον ἵγαγεν φόβος καὶ θείλεια τοὺς ἀδελφούς, ὥστε εἶσαι αὐτῶν τὰς χώρας καὶ τοὺς ἀγρούς ἐρήμους [es war also eine Landgemeinde], τὰ τε κτήματα αὐτῶν οἱ πλείους κατεπώλησαν. ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· ἐὰν μὴ γένηται καθὼς εἶπον, μηκέτι μηδὲ ταῖς γραφαῖς πιστεύετε, ἀλλὰ ποιεῖτω ἕκαστος ὑμῶν ὃ βούλεται. Aber das Jahr lief ab, und das Angekündigte traf nicht ein; der Prophet wurde als Lügner erwiesen, αἱ δὲ γραφαὶ ἐγάνησαν ἀληθεύουσαι, οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐρέθησαν σκανδαλιζόμενοι, ὥστε λοιπὸν τὰς παρθένους αὐτῶν γῆμαι καὶ τοὺς ἄνδρας ἐπὶ τὴν γεωργίαν χωρῆσαι· οἱ δὲ εἰκῇ τὰ ἐναντῶν κτήματα πωλῆσαντες εὐρέθησαν ὑστερον ἐπαιτοῦντες.

²⁾ Angeblich sollen „alle Bürger“ von Komana den Gregor um die Einrichtung eines Kirchenwesens gebeten haben. Gregor gab ihnen den Alexander zum Bischof, einen Philosophen und Asketen. Ein episcopus Comanorum soll nach Palladius zusammen mit Lucian in Nikomedien gemartert worden sein (s. Ruinart p. 529).

des Licinius (Vita Constant. II, 2, h. e. X, 8, 15: „Amasia und die übrigen Kirchen im Pontus“) hervor.

Aus der eben angeführten Vita des Gregorius Thaumaturgus, die Gregor von Nyssa in Form einer Rede verfaßt hat¹⁾, sind wir über die Christianisierung des westlichen Teils des Pontus Polemoniacus gut unterrichtet und erhalten zugleich ein besonders lehrreiches Bild von der Art, wie sich die Mission abgespielt hat und wie das Heidentum „untergegangen“, d. h. aufgesogen worden ist.

Gregor der Wundertäter, von heidnischen Eltern in Neo-Cäsarea geboren, wurde von Origenes für das Christentum gewonnen, schloß Freundschaft mit Firmilian von Kappadocien, kehrte in seine Vaterstadt zurück und wurde von Phädimus, dem Bischof von Amasia, zum Bischof von Neo-Cäsarea geweiht (um 240). Damals sollen in der Stadt und Umgegend nicht mehr als 17 Christen gewesen sein. Nach seinem Tode (kurz vor dem Jahre 270) sollen nur noch ebensoviele Heiden in der Stadt gezählt worden sein.²⁾ Sicher ist, daß die Christianisierung von Stadt und Land eine umfassende war.³⁾ Sie gelang Gregor, weil er dem heidnischen Wunderwesen ein christliches entgegensetzte — Maria und Johannes erschienen ihm, und er machte von diesen Erscheinungen ausgiebigen Gebrauch —, weil er den Mut hatte, die Betrügereien und den Schwindel der heidnischen Priester aufzudecken, und weil er dem rohen Volke die Festtage in christlicher Umformung ließ. „Überallhin drang die Predigt, und die Geheimnislehre war wirksam, und das Streben nach dem Guten nahm zu, indem das Priestertum überall eingeführt wurde.“ Gregor hielt nach der Gewohnheit des Landes Versammlungen unter freiem Himmel ab. In der decianischen Verfolgung „gab der große Mann, da er die Schwäche der menschlichen Natur einsah und erkannte, daß die meisten nicht bis in den Tod für die Religion den Kampf zu bestehen vermöchten, den Rat, die Kirche möge vor der schrecklichen Verfolgung etwas zurückweichen“ (er selbst floh auch). „Nach der Verfolgung, als es

¹⁾ Migne Bd. 46 p. 893 ff., vgl. dazu Rufins Kirchengesch. (VII, 25), die syrische „Erzählung von den Ruhmestaten Gregors“ und Basilius, de spiritu s. 74.

²⁾ „(Kurz vor seinem Tode) erforschte Gregor sorgfältig die ganze umliegende Gegend, um zu erfahren, ob es noch einige gebe, die den Glauben noch nicht angenommen hätten. Als er nun erfuhr, es seien derer nicht mehr als 17 . . ., dankte er Gott, daß er seinem Nachfolger so viele Götzendienen hinterlasse, als er selbst anfangs Christen hatte.“

³⁾ An ihr beteiligte sich auch Athenodorus, der Bruder des Gregor, der Bischof an einem unbekannten Ort des Pontus gewesen ist.

erlaubt war, allem Eifer in der Gottesverehrung sich hinzugeben, ging er wieder in die Stadt und, indem er das ganze umliegende Land bereiste, vermehrte er den Eifer im Gottesdienst bei allen Gemeinden dadurch, daß er eine Festfeier für die anordnete, welche für den Glauben gekämpft hatten. Indem nun der eine dahin, der andere dorthin die Leiber der Märtyrer brachte, versammelten sie sich nach vollendetem Kreislauf des Jahres und freuten sich, indem sie zur Ehre der Märtyrer die Festfeier begingen. Denn auch das war ein Beweis seiner großen Weisheit, daß er, da er das ganze Geschlecht seiner Zeit zu einem neuen Leben wie ein Lenker der Natur umgestaltete, und sie fest an die Zügel des Glaubens und der Erkenntnis Gottes fesselte, den Untergebenen das Joch des Glaubens ein wenig erleichterte, um sich in Freudengenuß zu erlustigen. Denn da er einsah, daß der körperlichen Vergnügungen wegen die unerfahrene und unwissende Menge den falschen Götzen anhänge, so erlaubte er den Leuten, damit bei ihnen zunächst das Wichtigste erreicht würde — daß sie nämlich statt auf eitle Verehrung auf Gott ihren Blick richteten —, an der Erinnerung der heiligen Märtyrer sich zu erfreuen, sich wohl sein zu lassen und zu belustigen, weil mit der Zeit einmal das Leben von selbst mehr Ernst und Strenge annehmen würde, indem der Glaube hierzu Anweisung gebe.“ Gregor ist der einzige Missionar in den ersten drei Jahrhunderten, von dem wir wissen, daß er eine solche Missionsmethode geübt hat¹⁾: der

¹⁾ Zu den Religionsmischungen in Asien vgl. auch Texte und Unters. N. F. Bd. 4 H. 1 (Marutas S. 11 ff.). — Was Gregor zuerst getan und bezeugt hat, das bezeugt Theodoret (Graec. affect. curat. VIII fin., Opp. ed Schulze IV p. 923 f.) generell für die ganze Kirche, aber ohne die Naivetät des Gregor und ohne die Naivetät in Bezug auf die Feste: *τὰ μὲν γὰρ ἐκείνων* [der Götter] *παντελῶς διελύθη τεμένη, ὡς μὴδὲ σχημάτων διαμεῖναι τὸ εἶδος, μὴδὲ τῶν βωμῶν τὸν τύπον τοὺς νῦν ἀνθρώπους ἐπίστασθαι· αἱ δὲ τούτων ὕλαι καθωσιώθησαν τοῖς τῶν μαρτύρων σικοῖς. τοὺς γὰρ οἰκίους νεκροὺς ὁ δεσπότης ἀντεισῆξε τοῖς ὑμετέροις θεοῖς· καὶ τοὺς μὲν φροῦδους ἀπέφηνε, τοῦτοις δὲ τὰ ἐκείνων ἀπένευμε γέρα. ἀντὶ γὰρ δὴ τῶν Πανδίων καὶ Λασίων καὶ Διονυσίων καὶ τῶν ἄλλων ὧμῶν ἑορτῶν Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ Θωμᾶ καὶ Σεργίου καὶ Μαρκέλλον καὶ Ἀρσένιον καὶ Παρτελκλειμονος καὶ Ἀντωνίου καὶ Μαρξίου καὶ τῶν ἄλλων μαρτύρων ἐπιτελοῦνται δημοθιναῖα, καὶ ἀντὶ τῆς πύλαι πομπείας καὶ αἰσχροτυγίας καὶ αἰσχρορρημοσύνης σώφρονες ἑορτάζονται πανηγίους. Dazu vgl. man noch p. 921 f., wo die Märtyrer in allen Nöten — und Theodoret zählt schon Dutzende von Fällen auf: Unfruchtbarkeit, Reisegefahren u. s. w. — als die anzurufenden Helfer erscheinen. Auf die Rezeption einer heidnischen Sitte ist wohl auch zurückzuführen, was wir Acta Archelai 2 lesen; hier erzählt ein Christ folgenden Gebrauch bei den Christen seines Heimatlandes, welches nahe von Edessa lag: „Est nobis mos huiusmodi patrum nostrorum in nos traditione descendens, quique a nobis observatus est usque ad hunc diem: per*

Martyrerkult mit rauschender, heidnischer Festfreude trat an die Stelle der alten lokalen Kulte. Die Methode hatte einen überraschenden Erfolg; das Land wurde christianisiert. Schnell holte jenes Gebiet ein, was in der Mission anfangs versäumt worden war, und trat als wesentlich christliches Land den schon früher christianisierten kleinasiatischen Provinzen zur Seite. — Im Jahre 315 (oder um dieses Jahr) wurde eine größere Synode in Neo-Caesarea gehalten, deren Akten wir besitzen.¹⁾

Auch in die griechischen Küstenstädte des östlichen Pontus Polemoniakus drang das Christentum vor dem Jahre 325 ein. Der Bischof von Trapezunt und sogar der des fernen Pityus waren zu Nicäa anwesend. Einige Iberer (Georgier) mögen schon damals Christen geworden sein; aber die Bekehrung dieses Volks begann erst nach dem großen Konzil, teils von den genannten Städten, teils von Armenien aus, teils, über Armenien hinweg, von Syrien her (s. Theodoret., h. e. I, 23).

C. Bithynien.

Nach dem urkundlichen und überraschenden Zeugnis, welches uns Plinius für die starke Verbreitung des Christentums in dieser Provinz gebracht hat (s. o.), hören wir von der Kirche daselbst bis z. Z. Diokletians so gut wie nichts. Wir wissen nur, daß Dionysius Cor. einen Brief an die Gemeinde von Nikomedien (um 170) gerichtet hat, in welchem er sie vor der Häresie des Marcion warnte (bei Euseb., h. e. IV, 23), und daß Origenes längere Zeit (um 240) dort zugebracht hat (Ep. Orig. ad Julium Afric.). Der Ausbruch der diokletianischen Verfolgung zeigt uns aber Nikomedien als eine halbchristliche Stadt; der Kaiserhof selbst ist angefüllt von Christen.²⁾ Die zahlreichen Martyrien sowohl

annos singulos extra urbem egressi una cum coniugibus ac liberis supplicamus soli et invisibili deo, imbres ab eo satis nostris ac frugibus obsecrantes.“ Das Folgende zeigt, daß dabei gefastet und die Nacht durchwacht wurde.

¹⁾ S. Routh, Reliq. Sacrae² IV p. 179ff. Die Gesetzgebung zur Einschränkung der Rechte der Chorepiskopen (und Chorpriester), die kurz zuvor zu Ancyra begonnen hatte (s. den nächsten Abschnitt) wurde in Neo-Cäsarea fortgesetzt, s. d. 13. Kanon. Ein Teil der Bischöfe, die zu Ancyra (ann. 314) anwesend waren, war auch auf dieser Synode, dazu zwei kappadocische Chorepiskopen.

²⁾ Auch Maximinus Daza bezeugt in einem Reskript (Euseb., h. e. IX, 9, 17), daß Nikomedien und die bithynische Provinz sehr viele Christen zählen: *Μετὰ δὲ ταῦτα, ὅτε τῷ παρελθόντι ἐνιαυτῷ εὐτυχῶς ἐπέβην εἰς τὴν Νικομήδειαν . . . ἔγνων πλείστους τῆς αὐτῆς θρησκείας ἄνδρας ἐν αὐτοῖς τοῖς μέρεσιν οἰκεῖν.* Auch darauf mag hingewiesen sein, daß die beiden Schriftsteller, welche damals das Christentum litterarisch angegriffen haben, in Bithynien

wie vor allem die Geschichte Nikomediens z. Z. Konstantins und seiner Söhne verbürgen es uns, daß diese Metropole ein Hauptsitz der Kirche gewesen sein muß. Die Grundlage der Kalender der meisten Kirchen geht auf den Festkalender der Kirche von Nikomedien zurück. Was von der Hauptstadt gilt, gilt auch von den Städten der Provinz; sie waren sehr stark christianisiert. Konstantin hat auch deshalb die neue Hauptstadt nach Konstantinopel verlegt, weil die gegenüberliegende Provinz so viele Christen zählte, und auch die Wahl Nicäas als Ort des Konzils ist gewiß unter diesem Gesichtspunkt erfolgt. Dennoch hören wir, von Nikomedien abgesehen, von keiner einzigen christlichen Gemeinde in Bithynien vor der großen Verfolgung, bez. vor dem Jahre 325.¹⁾ Der Grund liegt darin, daß ihr kein hervorragender Bischof oder Schriftsteller geschenkt worden ist. Dagegen bezeugt uns das Nicänum, daß außer Nikomedien, der Metropole, die Städte Nicäa, Chalcedon²⁾, Kius, Prusa, Apollonias, Prusa al. Adriani, Cäsarea bischöfliche Gemeinden besaßen. Auch auf dem Lande gab es bischöfliche Kirchen, wie die Anwesenheit zweier Chorbischöfe in Nicäa beweist.³⁾ Die novatianische Kirche besaß in Bithynien Gemeinden, so in Nikomedien (s. Sokrat. I, 13; IV, 28) und in Nicäa (l. c. IV, 25; VII, 12. 25). Aus Vita Constant. IV, 43 folgt, daß es in Bithynien besonders viele Bischöfe gegeben hat.

D. Galatien, Phrygien und Pisidien (mit Lycaonien).

Diese zentralen Provinzen Kleinasiens, deren Grenzen bez. Bezeichnungen öfters gewechselt haben (die Namen Phrygien und Galatien wurden oft in einem engeren und weiteren Sinn gebraucht, ohne Rücksicht auf die eben zu Recht bestehende politische Einteilung)⁴⁾, haben als christliche eine gemeinsame Geschichte ge-

aufgetreten sind: s. Lactant., Inst. V, 2: „Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem . . . duo exstiterunt ibidem, qui iacenti et abiectae veritati insultarent.“ Der eine von ihnen war Hierokles; der andere ist nicht genannt.

¹⁾ Doch ist eine christliche Gemeinde in Apamea (Bithyn.) anzunehmen, wenn, wie sehr wahrscheinlich, in den Acta Tryphonis et Respicii (Ruinarth, Acta Mart., Ratish. 1859, p. 208 ff.) „Apamea“ nicht aber „Aprima“ zu lesen ist. Die beiden Heiligen stammten übrigens nicht aus der Stadt selbst, sondern „de Apameae finibus de Sansoro [Campsade?] vico.“ Sie bezeugen also, daß das Christentum auch auf dem Lande in Bithynien fortlebte.

²⁾ Von Martyrien daselbst wird berichtet, ebenso auch in Bezug auf Nicäa.

³⁾ Auch in Drepana (= Helenopolis) wird eine christliche Gemeinde gewesen sein (s. Vita Constantini IV, 61). In einer nicht zu identifizierenden Stadt Parethia (?) am Hellespont waren Christen (s. Martyr. Hieron., Achelis, a. a. O. S. 117).

⁴⁾ Auf die Frage, was Galatien im Galaterbrief und sonst bei Paulus bedeutet, gehe ich nicht ein.

habt; doch gravitierte das südwestliche Phrygien nach Asien.¹⁾ Die montanistische Bewegung, die im eigentlichen Phrygien entstanden war und, verbunden mit der novatianischen, geradezu eine nationale geworden ist²⁾, war für diese Provinzen besonders bezeichnend.³⁾ Der Charakter der Phrygier zeigt ein eigentümliches Gemisch von wildem Enthusiasmus und von Ernst. Sokrates, der ihnen wohl will, schreibt (IV, 28): *Φαίνεται τὰ Φρυγῶν ἔθνη σωφρονέστερα εἶναι τῶν ἄλλων ἐθνῶν· καὶ γὰρ διη καὶ σπανιάκις Φρύγες ὁμνούνουσιν· επικρατεῖ γὰρ τὸ μὲν θυμικὸν παρὰ Σκύθαις καὶ Θραξί, τῷ δὲ επιθυμητικῷ οἱ πρὸς ἀνίσχοντα ἥμιον τὴν οἰκισιν ἔχοντες πλεον δονιλεύουσιν· τὰ δὲ Παφλαγόνων καὶ Φρυγῶν ἔθνη πρὸς οὐδέτερον τούτων ἐπιπροεπῶς ἔχει· οὐδὲ γὰρ ἱπποδρομίαι οὐδὲ θέατρα σπουδάζονται νῦν παρ' αὐτοῖς . . . ὥς μύσος ἐξαίσιον παρ' αὐτοῖς ἢ πορνεία νομίζεται.* Die also geschilderten Phrygier sind bereits Christen; der wilde religiöse Enthusiasmus ist gezähmt worden; der Ernst ist geblieben.⁴⁾ Montanus soll, bevor er Christ wurde, Cybele-Priester gewesen sein. Bewegungen, wie er sie entfacht hat, haben wir auch schon in Kappadocien und im Pontus kennen gelernt; aber Montanus und seine Prophetinnen verstanden es, ihrer Bewegung Kraft und Dauer zu verleihen, indem sie ihr sofort eine feste Organisation gaben. Altheistliches hat sich in diesem Binnenlande länger erhalten als anderswo. Nicht nur Propheten, sondern auch „Lehrer“ aus der Zahl der Laien kommen hier noch im 3. Jahrhundert vor. In einem Briefe, den Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea um das Jahr 218 in Sachen des Origenes geschrieben haben, liest man (bei Euseb., h. e. VI, 19, 18): *Ὅπου εὐρίσκονται οἱ ἐπιτήδευοι πρὸς τὸ ὠφελεῖν τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ παρακαλοῦνται τῷ λαῷ προσομιλεῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων, ὥσπερ ἐν Λαράνδοις (Isaurien) Εὐέλπιδι ὑπὸ Νέωνος καὶ ἐν Ἰκονίῳ (Pisidien) Πανλίνῳ ὑπὸ Κέλσον καὶ ἐν*

¹⁾ Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, in dem sie ihre Leiden erzählen (ann. 177/8), ist an die Gemeinden von Asien und Phrygien gerichtet. Man darf vielleicht vermuten, daß unter Phrygien der südwestliche Teil allein zu verstehen ist.

²⁾ Die Bewegung heißt überall im Reiche, wohin sie gekommen ist, die „phrygische“ oder kataphrygische. Im 4. Jahrhundert gab es eine montanistisch-novatianische Kirche in Phrygien mit zahlreichen Gemeinden, s. Sokrat. IV, 28; V, 22 etc.

³⁾ Nach Theodoret, haer. fab. III, 6, haben der Pontus Polemoniakus, der Helenopontus, Armenien, Kappadocien, Lyeaonien, Pisidien, Pamphylien, Lycien und Karien den Montanismus nicht aufgenommen. Das heißt: es gab zu seiner Zeit dort keine Montanisten mehr, sie sind also — Pisidien ausgenommen — dort wohl stets nur spärlich gewesen.

⁴⁾ Später tauchen in Kleinasien die enthusiastischen und wilden Messalianer auf.

Συννάδοις (Phrygien) Θεόδωρος ἐπὶ Ἀππιζοῦ τῶν μαζαρίων ἀδελφῶν. εἰκὸς δὲ καὶ ἐν ἄλλοις τόποις τοῦτο γίνεσθαι, ἡμᾶς δὲ μὴ εἰδέναι. Solche Laienlehrer wie Euelpis, Paulinus und Theodor gab es also damals in Palästina und Ägypten nicht mehr; die palästinensischen Bischöfe mußten ihre Beispiele aus dem Innern Kleinasiens holen.¹⁾

Die montanistische Bewegung, und zwar fast von dem Momente an, wo sie auftaucht, zeigt uns eine sehr starke Verbreitung des Christentums in Phrygien und den benachbarten Teilen von Galatien; in kleinen Ortschaften finden sich Christen.²⁾ Diese Erkenntnis ist in den letzten zwei Jahrzehnten verstärkt worden durch die eindringenden lokalen Untersuchungen Ramsays. Dank seinen verdienstvollen Arbeiten kennen wir die inschriftlichen Reste und die Topographie keines anderen Gebietes von Binnen-Kleinasien so genau wie die Phrygiens. Sie haben die starke Verbreitung des Judentums³⁾ und des Christentums daselbst in ältester Zeit gezeigt; sie haben uns auch innerhalb des Gebiets von Phrygien und Galatien zu unterscheiden gelehrt und uns die Striche kenntlich gemacht, in welche das Christentum nur spärlich Eingang gefunden hat.

Sehr rasch flutete die montanistische Bewegung nach Galatien und Ancyra einerseits⁴⁾, nach Asien andererseits hinüber.⁵⁾ Die Synoden, die die Kirchlichen hielten, um sich der neuen Propheten zu erwehren, wurden von Gemeinden aus den Zentralprovinzen beschickt, ja von entfernten Gegenden kamen Teilnehmer (Euseb., h. e. V, 19). Einige Decennien später regte die Frage, ob die Ketzertaufe gültig sei, diese Kirchen auf. Zu Ikonium und Synnada (zwischen 230 und 235) wurden große Synoden gehalten; die Bischöfe aus Phrygien, Galatien, Cilicien und den übrigen Nachbarprovinzen [Kappadocien] strömten zusammen.⁶⁾ Firmilian und Dionysius Alex., die uns berichten,

¹⁾ Die Stelle bietet zugleich einen schönen Beweis dafür, wie gut bekannt die Kirchen untereinander waren.

²⁾ Das erste Dorf, welches wir mit Namen kennen und das eine Christengemeinde gehabt hat (schon um 170), ist Kumane in Phrygien. Auch Pepuza und Tymion waren kleine Ortschaften.

³⁾ Ramsay, Phrygia p. 667 f.: „Akmonia, Sebaste, Eumeneia, Apameia, Dokimion, Iconium are the cities where we can identify Jewish inscriptions, legends and names.“

⁴⁾ Der Antimontanist (bei Euseb. V, 16, 4) fand die Kirche von Ancyra von dem Montanismus ganz übertäubt.

⁵⁾ Thyatira wurde ganz von ihr gewonnen (Epiph., haer. 51, 33).

⁶⁾ S. Firmilian (Cypr. 75, 7. 19): „quod totum nos iam pridem in Iconio qui Phrygiae locus est collecti in unum convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus confirmavimus.“ „plurimi simul convenientes

sprechen von vielen Bischöfen, nennen aber die Anzahl nicht; dagegen sagt Augustin — einer uns unbekannten Quelle folgend —, es seien in Ikonium 50 Bischöfe anwesend gewesen. Das ist eine bedeutende Anzahl!

Im folgenden gebe ich eine Liste der uns bekannten galatischen, phrygischen und pisidischen Orte, in denen sich Christen befanden:

Galatien:

Ancyra (Metropole; Antimontanist bei Euseb. V, 16; ein sehr lebendiges Bild von der Gemeinde z. Z. der großen Verfolgung erhält man aus den *Acta Theodoti*¹⁾; sie schützen auch davor, sich übertriebene Vorstellungen von der Größe der Gemeinde zu machen; der Krämer Theodotus beherrscht sie; außer der Kirche oder den Kirchen gab es auch zwei Oratorien in der Stadt, ein *μαρτύριον τῶν πατριαρχῶν* und ein *μαρτύριον τῶν πατέρων* (c. 16). Franchi hat es wahrscheinlich gemacht, daß es sich beim zweiten um ein umgeweihtes heidnisches Heiligtum handelt; auch der h. Sosander (c. 19) ist wohl ein umgeweihter Heros; größere Synode daselbst im Jahre 314, deren Akten wir besitzen.²⁾)

Malus (Dorf bei Ancyra, *τῆς πόλεως ἀπωκισμένον σημεῖον μικροῦ πρὸς τεσσαράκοντα*, *Acta Theodoti* c. 10 und sonst; es scheint ganz christlich gewesen zu sein; die kleine Gemeinde wird von einem Presbyter regiert und bleibt unbehelligt, während in der Metropole die Verfolgung wütet).

in Iconio diligentissime tractavimus.“ Dionysius Alex. (bei Euseb. VII, 7): *μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρίκῃ μόνον τοῦτο παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποιτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν.*

¹⁾ Zum ersten Male zuverlässig ediert und kommentiert von Franchi de Cavalieri, Roma, 1902.

²⁾ S. Routh, *Reliq. Sacr.*² IV p. 113ff. Von den 25 Kanones dieser Synode sind zwei für die Verbreitungsgeschichte wichtig, nämlich der 13., welcher eine Gesetzgebung in Bezug auf die Chorepiskopen enthält und ihre Kompetenzen beschränkt (er bezeichnet den Anfang der Beschränkung dieser Institution), und der 24. Kanon, welcher gewisse heidnische Superstitionen verbietet (*οἱ καταμαρτυρούμενοι καὶ ταῖς σινηθείαις τῶν ἐθνῶν ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντες τινες εἰς τοὺς ἐκκλησιῶν οἶκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακείων ἢ καὶ καθάρσει κτλ.*). Achtzehn Bischöfe haben diese Beschlüsse unterzeichnet, nämlich (für alle ist der Sitz nicht sicher nachweisbar) der von Antiochia Syr., Ancyra, Cäsarea Kapp., Tarsus, Amasia, Juliopolis Gal., Nikomedien, Zela Pont., Ikonium, Laodicea Phryg., Antiochia Pisid., Perge, Neronias, Epiphania, Apamea Syr. Es waren also Galatien, Syrien, Kappadocien, Cilicien, Diospontus, Bithynien, Pisidien, Phrygien, Pamphylien (vielleicht auch Cyprien) vertreten.

Medicones (Dorf bei Ancyra, Acta Theodoti 10; auch hier scheinen Christen zu sein).

Tavium (Bistum; Nicäa).

Gadamaua [= Ekdaumana] (Bistum; Nicäa).

Kina [?] (Bistum, Nicäa).

Juliopolis (Bistum; der Bischof war zu Ancyra 314 anwesend und zu Nicäa).

Phrygien¹⁾:

Laodicea (Metropole; Paulus; Streit über die Osterfrage daselbst, Melito bei Euseb., h. e. IV, 26, 3; cf. V, 24, 5; Nicäa).

Hierapolis (Paulus; der Evangelist Philippus und seine Töchter; Papias; Apollinaris von Hierapolis; Euseb. III, 31. 36. 39; IV, 26; V, 19. 24; Nicäa).

Kolossä (Paulus).

Otrus (Euseb. V, 16).

Hieropolis (Inschriften).

Pepuza (Euseb. V, 18; eine datierte Inschrift vom Jahre 260, s. Cumont, l. c. p. 36 nr. 156).

Tymion (Euseb. V, 18).

[Ardabau] (Geburtsort des Montanus; Euseb. V, 16).

Apamea (Euseb. V, 16; Nicäa).

Kumane, Dorf (Euseb. V, 16).

Eumeneia (Euseb. V, 16; V, 24; zwei datierte Inschriften vom Jahre 249 bez. 250, s. Cumont, l. c. p. 36 nr. 135. 136).

Sanaus [= Valentia] (Nicäa).

Synnada (Euseb. VI, 19; VII, 7; Nicäa).

Trajanopolis (datierte Inschrift vom Jahre 279, s. Cumont, l. c. p. 37 nr. 172). Die Stadt ist identisch mit Grimenotyræ, s. Ramsay, Phrygia p. 558.

Azani (Nicäa).

Doryläum (Nicäa).

Eukarpia (Nicäa).

Kotiäium (ein novatianischer Bischof daselbst, Socrat. IV, 28).

¹⁾ Richtig Duchesne (Orig. du culte p. 11): „La Phrygie était à peu près chrétienne que la Gaule ne comptait encore qu'un très petit nombre d'églises organisées.“ Ramsay (St. Paul the traveller etc. 3. Aufl., Vorrede p. VII f.): „Christianity spread with marvellous rapidity at the end of the 1. and in the 2. century in the parts of Phrygia that lay along the road from Pisidian Antioch to Ephesus and in the neighbourhood of Iconium, whereas it did not become powerful in those parts of Phrygia that adjoined North Galatia till the 4. century.“

Lampe und Bezirk der Siblianoi (Inschriften, s. Ramsay, Phrygia p. 222 ff. 539f.).

Hyrgalischer Distrikt mit Lunda und Motella (Inschriften, s. Ramsay, p. 540f.).

Sebaste bez. Dioskome (zwei datierte Inschriften vom Jahre 253 bez. 256, s. Ramsay, p. 560f. und Cumont, l. c. p. 36 nr. 160. 161).

[Stektorion] (Inschriften, s. Ramsay, p. 719f.).

Bruzos (Inschriften, s. Ramsay, p. 700f.).

Distrikt Moxiane (Inschriften, s. Ramsay, p. 717f.).

Prymnessus (das Martyrium der Ariadne; s. Franchi de Cavalieri, Acta Theodoti etc.).

[Themisonion] (Inschriften, s. Ramsay, p. 556).

Akmonia bez. Keramon Agora (Inschriften, s. Ramsay p. 562ff. 621ff. 674).

Tiberiopolis (Martyr.).

Amorion (Martyr.).¹⁾

Pisidien und Lycaonien²⁾:

Ikonium (Metropole; Paulus; Acta Theclae; Acta Justinii: Hierax aus Ikonium, von christlichen Eltern; Euseb., h. e. VI, 19; VII, 7; VII, 28; Nikomas, Bischof von Ikonium; Nicäa).

Antiochia (Paulus).

Lystra (Paulus).

Derbe (Paulus).

Philomelium (Brief der Gemeinde von Smyrna an diese Gemeinde, um das Jahr 156).

Hadrianopolis (Nicäa).

Neapolis (desgl.).

Seleucia (desgl.).

Limenä (desgl.).

Amblada (desgl.).

¹⁾ In den Acta Achatii (Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 199 ff.), die in die Zeit des Decius gehören sollen, werden (c. 4) „Cataphryges, homines religionis antiquae“ und „Christiani catholicae legis“ unterschieden. Also ist das Antiochien, welches c. 1 genannt ist, und dessen Bischof Achatius war (oder war er Chorbischof in der Umgegend der Stadt? er heißt „scutum quoddam ac refugium Antiochiae regionis“), das pisidische. Am Schluß der Akten wird ein „Piso Traianorum (al. Troianorum) episcopus“ genannt. Ist die Stadt nicht das phrygische Trajanopolis, welches nicht allzufern von Antiochien Pisid. liegt? An den Bischof von Troas in Klein-Mysien, der wohl auch „episcopus Troianus“ heißt, ist schwerlich zu denken.

²⁾ Die Bistümer liegen, von Ikonium abgesehen, sämtlich in der Westhälfte der Provinz. Die große Osthälfte scheint nicht christianisiert worden zu sein.

Metropolis (desgl.).

Apamea (desgl.; aber schon früher eine datierte Inschrift vom Jahre 254, s. Cumont, l. c. p. 38 nr. 209).

Pappa (desgl.).

Baris (desgl.).

Vasada (desgl.).

[Kalytis = Kanytis? in Pisidien] (Martt.).

Es steht mit Pisidien ähnlich wie mit Bithynien: die Provinz (bez. ihre Westhälfte) ist — wie die Bischöfe, die in Nicäa anwesend waren, bezeugen — stark christianisiert gewesen; aber hervorragende Bischöfe oder Schriftsteller sind nicht aufgetreten; daher erfahren wir, außer von Ikonium, nichts aus der Kirchengeschichte dieses Gebiets.

E. Asien (Lydien, Mysien) und Karien.

Die Provinz Asien ist durch Paulus und den Unbekannten, Johannes, die christliche Hauptprovinz in Kleinasien geworden. Daß die Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamum, Sardes, Philadelphia, Thyatira, Troas, Magnesia am Mäander, Tralles und wohl auch Parium schon in ältester Zeit gegründet worden sind, ist bereits berührt worden. Ignatius spricht auf Grund seiner Reiseindrücke und dessen, was er in Asien gesehen hat, von den *ἐπίσκοποι κατὰ τὰ πέρας* [scil. τοῦ κόσμου] *ὁρισθέντες* — so verbreitet und zahlreich schienen sie ihm zu sein (Ephes. 3). Papyrus (Mart. Carpi c. 32) sagt dem Richter in Pergamum: *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰδὶν μοι τέκνα κατὰ θεόν*. Das bezieht sich in erster Linie auf Asien. Irenäus (III, 3, 4) spricht von „allen Kirchen in Asien“. Die Stellung und das Selbstbewußtsein von Ephesus wird uns durch den Brief des Polykrates, Bischof von Ephesus, an Victor von Rom im Osterstreit deutlich (bei Euseb. V, 24). Ephesus ist die Trägerin der großen Erinnerungen der asiatisch-phrygischen Kirchen, Erinnerungen, durch welche diese Kirchen der römischen mindestens ebenbürtig sind. „Denn auch in Asien ruhen große Lichter, welche auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn: nämlich Philippus, einer der zwölf Apostel, welcher in Hierapolis ruht, und zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden, und die andere Tochter von ihm, welche einen Wandel im heiligen Geist führte und in Ephesus begraben liegt; sodann auch Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, welcher Priester mit dem Stirnband und Glaubenszeuge und Lehrer war; er schläft in Ephesus. Ferner Polykarp in Smyrna, Bischof und Märtyrer, und Thraseas, ebenfalls Bischof und Märtyrer von Eumeneä, der in Smyrna ruht. Was soll ich

ferner den Bischof und Märtyrer Sagaris, der in Laodicea schläft, anführen, und ebenso den seligen Papirius und den Eunuchen Melito, der in seinem ganzen Wandel voll des heiligen Geistes war und in Sardes liegt?“ Bemerkenswert ist es auch, daß Polykrates bald darauf fortfährt (§ 6): „Ich, Polykrates, werde es halten nach der Überlieferung meiner Verwandten, deren einigen auch ich gefolgt bin; denn sieben Verwandte von mir waren Bischöfe, ich bin der achte.“ Auf welchen Bischofssitzen diese Verwandten in Asien zu suchen sind, ist nicht bekannt. Auch kennen wir leider die Teilnehmer an der stark besuchten asiatischen Synode im Osterstreit nicht. Polykrates schreibt (l. c.): „Ich könnte die mitanwesenden Bischöfe nennen, die ich auf Euren [des römischen Bischofs Victor] Wunsch zusammen berufen habe; würde ich deren Namen anführen, so wäre ihrer eine sehr ansehnliche Zahl.“

Für die Gemeinde in Smyrna haben wir an dem johanneischen, zwei ignatianischen und dem polykarpischen Briefe, sowie an dem Briefe der Gemeinde nach Philomelium und an dem Martyrium des Pionius (Zeit des Decius) wichtige Quellen (s. auch die Berichte über den Modalisten Noëtus in Smyrna). Der Streit zwischen Juden und Christen daselbst und das hohe Ansehen des Polykarp („des Vaters der Christen“, wie die Heiden sagten, ep. Smyrn. 12) treten scharf hervor. In der Nachbarschaft von Smyrna gab es mehrere christliche Gemeinden z. Z. des Polykarp; denn Irenäus schreibt an Florinus (bei Euseb., h. e. V, 24), Polykarp habe Briefe an sie gerichtet. In Smyrna oder Umgegend hat es z. Z. des Pionius auch eine marcionitische Gemeinde gegeben; denn mit ihm wurde der marcionitische Presbyter Metrodorus gemartert.¹⁾ Leider gewinnen wir aber aus allen Urkunden für die Kirche zu Smyrna kein Bild ihrer Größe.²⁾ Eine Liste der ersten Bischöfe von Smyrna in den Const. App. VII, 46.

Pergamum, die Stadt, in der der erste asiatische Märtyrer gefallen war, ist uns in der alten Kirchengeschichte, außer durch den johanneischen Brief, durch das Martyrium des Carpus, Papyrus und der Agathonike bekannt, Sardes durch Melito, den Bischof um das Jahr 170. Seine große Konzeption in Bezug auf das Verhältnis von Kaiserreich und Kirche wäre ihm nicht möglich gewesen, wenn nicht das Christentum in Sardes und Asien schon eine Macht gewesen wäre. Daß es in Thyatira am Anfange des

¹⁾ Die scharfe Betonung „Katholische Kirche“ im Martyrium des Pionius macht es deutlich, daß es in Smyrna und Asien auch Sektenkirchen, vor allem montanistische, gab.

²⁾ Im Mart. Pionii wird ein Dorf Karina genannt, welches einen christlichen Presbyter besaß.

3. Jahrhunderts fast die ganze Stadt erobert hatte, sagt uns der Gewährsmann des Epiphanius (haer. 51, 33); er spricht auch von Kirchen, die sich nahe bei Thyatira gebildet hatten, ohne ihre Namen zu nennen. Papyrus, der in Pergamum Märtyrer wurde, war ein aus Thyatira stammender Wanderprediger.

Die besonders starke Verbreitung und die Rührigkeit der asiatischen Gemeinden im Interesse der Gesamtkirche geht auch aus einer Stelle im Romane des Lucian, Peregrinus Proteus (c. 13) hervor. Lucian erzählt, daß Peregrinus Christ geworden und in Syrien als solcher gefangen gesetzt worden sei; dann fährt er fort: „Sogar aus einigen Städten der Provinz Asien kamen Leute, welche die Christen im Namen ihrer Gemeinde abgeschickt hatten, um Beistand zu leisten, die Verteidigung zu führen und den Mann zu trösten. Sie entwickeln nämlich eine unglaubliche Rührigkeit, sobald sich etwas dergleichen ereignet, was ihre gemeinschaftlichen Interessen berührt; nichts ist ihnen alsdann zu teuer.“

Aus den Unterschriften des Nicänums lassen sich noch für folgende asiatische (lydische, mysische) und karische Städte Christengemeinden nachweisen: Cyzikus (hier gab es auch eine novatianische Gemeinde, Socrat. II, 35), Ilium, Ilium aliud [?], Hypäpa, Anäa, Bagis, Tripolis, Ancyra ferrea, Aurelianopolis, Standus [?, Silandus? Blaundus?], Hierocäsarea.¹⁾ Aus Karien: Antiochia, Aphrodisias (hier auch Mart. und christliche Inschriften), Apollonias, Kibyra (hier Inschriften und s. Epiphan., haer. 51, 30) und Milet. Für Lampsakus ergibt sich eine Christengemeinde aus Märtyrerakten z. Z. des Decius (Ruinart p. 205).

Die Bedeutung von Ephesus und der asiatischen Kirchen für die Gesamtkirche (hier ist wahrscheinlich der Vier-Evangelien-Kanon entstanden) ist seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts zurückgetreten — ob infolge des Osterstreits? — und der römischen Kirche zugelegt worden, aber die Zahl der Christen daselbst hat deshalb nicht abgenommen, sondern ist gewachsen.

F. Lycien, Pamphylien und Isaurien.

Nicht weniger als 25 Bischöfe aus diesen drei Südprovinzen Kleinasiens sind in Nicäa zugegen gewesen (darunter 4 isaurische Chorepiskopen); aber was wir von den Kirchen in diesen Gebieten wissen, steht in einem traurigen Gegensatz dazu. Für Lycien (Olympus und Patara) ist uns die Persönlichkeit des Methodius, jenes einflußreichen Kirchenlehrers um das Jahr 300 bekannt;

¹⁾ Zu Nicäa anwesend waren außerdem die Bischöfe von Ephesus, Smyrna, Sardes, Thyatira, Philadelphia.

ferner lehrt uns die jüngst entdeckte Inschrift von Arycanda (Maximinus Daza), daß Christen daselbst gewesen sind, und daß die Stadt sich an den servilen Petitionen gegen sie beteiligt hat¹⁾; endlich machen es die Acta Pauli wahrscheinlich, daß Christen in Myra gewesen sind, und Eusebs Mart. Pal. (c. 4, 5) lassen vielleicht in Bezug auf Gagä, nicht weit von Olympus, dasselbe erschließen.²⁾ Von den Kirchen in Pamphylien aber hören wir, nachdem die Apostelgeschichte Perge genannt hat, bis zum Nicänum — abgesehen von einem Martyrium in Attalia — nichts mehr, und in Bezug auf Isaurien besitzen wir nur die Notiz bei Euseb. VI, 19, die oben S. 479 mitgeteilt worden ist. Die Liste der uns größtenteils durch das Nicänum bekannten Gemeinden in den drei Provinzen ist folgende:

Lycien: Patara (Methodius, Martyrien, Nic.), Olympus (Methodius), Arycanda (Inscr. Dazae Imp.), [Gagä] (Euseb.), Myra (Acta Paul.), Perdikia? (Nic., aber unsicher).

Pamphylien: Perge (Apostelgesch., Nic.), Termessus, Syarba, Aspendus, Seleucia, Maximianopolis, Magydus (diese sechs durch das Nic.; doch ist für Magydus auch das Martyrium des heiligen Konon unter Decius überliefert, s. v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta p. 129ff.), Side (da diese Stadt wenig später als die Metropole von Pamphylien bezeugt ist, ist es wahrscheinlich, daß die Stadt um 325 eine Gemeinde besessen hat³⁾), Attalia (Martyr.).

Isaurien: Laranda (Alexander v. Jerus. bei Euseb. VI, 19, Nic.), Barata, Koropissus, Claudiopolis, Seleucia, Metropolis, Panemon Teichos, Antiochia, Syedra, Humanades [= Umanada], Huasades, Alistra, Diocäsarea? (oder eine andere isaurische Stadt).

10. Kreta und die Inseln (einschließlich der jonischen).

Aus dem Titusbrief geht hervor, daß das Christentum schon im apostolischen Zeitalter nach Kreta gekommen ist. Dionysius von Korinth um das Jahr 170 hat einen Brief „an die Gemeinde zu Gortyna sowie an die übrigen Gemeinden auf Kreta“ geschrieben — also war Gortyna die Metropole —, sowie einen zweiten Brief an die Gemeinde zu Knossus auf Kreta; der Bischof Pinytus dieser

¹⁾ Archäol.-epigraph. Mitth. aus Österreich-Ungarn, Hrsg. v. Benndorf u. Bormann, 1893 S. 93f. 108.

²⁾ „Gagä“ (nicht Pagä) wird zu lesen sein, s. Mercati, I Martiri di Palestina nel Codice Sinaitico (Estratto dai „Rendiconti“ del R. Inst. Lomb. Serie II Vol. 30, 1897).

³⁾ Auch war Side der Geburtsort des Eustathius, des späteren Bischofs von Sebaste. Da ihn Athanasius als Konfessor bezeichnet, wird er in der diokletianischen Verfolgung in Side sein Christentum bewährt haben.

Gemeinde hat ihm geantwortet (Euseb. IV, 23). Mehr vom alten Christentum auf der Insel wissen wir nicht. Zu Nicäa war kein Bischof von dort zugegen.

Achelis (Ztschr. f. die neuest. Wissensch. I S. 87ff.) hat auf Grund von Inschriften wahrscheinlich zu machen versucht, wie schon andere vor ihm, daß auf den kleineren Inseln, speziell auf Rhodus, Thera und Therasia, Christengemeinden schon um das Jahr 100 existiert haben; aber der Beweis ist weder in Bezug auf die Christlichkeit noch auf das Alter der Inschriften einleuchtend. Man wird daher auch in Bezug auf das 3. Jahrhundert Thera und Therasia mit einem Fragezeichen versehen dürfen. Dagegen scheinen für Melos Christen im 3. Jahrhundert gesichert; Patmos, die Insel der großen Erinnerung, werden sie schwerlich bis zum 4. Jahrhundert vernachlässigt haben; für Chios sind Martyrien überliefert. Auf dem Konzil zu Nicäa waren die Bischöfe von Rhodus (dort auch alte Inschriften), Kos, Lemnos und Kerkyra anwesend.

In Ägina soll Paulus den Krispus zum ersten Bischof eingesetzt haben (Const. App. VII, 46); diese Legende deutet auf eine alte Gemeinde daselbst. Für Same auf Kephallene lassen sich gnostische Christen aus Clemens Alex., Strom. III, 2, 5 erschließen.¹⁾

11. Thracien, Macedonien, Dardanien, Epirus, Thessalien, Griechenland.²⁾

Das Christentum auf der Balkanhalbinsel ist uns für die ersten Jahrhunderte schlecht bekannt. Es fehlte an hervorragenden

¹⁾ Epiphanes, der Gnostiker und Sohn des Karpokrates, stammte mütterlicherseits aus Kephallene, καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τεύμεται. ἐνθα αὐτῷ ἱερὸν ὀνείων λίθων, βωμοί, τεμένη, μουσεῖον ὁλοδομηταί τε καὶ καθέλωται, καὶ συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ Κεφαλλῆνες κατὰ νομιμίαν γενέθλιον ἀποθεύουσιν θεοῖσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσί τε καὶ εὐχοῦνται καὶ ὕμνοι λέγονται. Beruht diese Erzählung aber nicht vielleicht auf einer Verwechslung?

²⁾ Dies sind verschiedene kirchliche Provinzen mit eigenen Metropolen. (s. Optat. II, 1: „ecclesia in tribus Pannoniis, in Dacia, Moesia, Thracia, Achaia, Macedonia“). Ich fasse sie nur der Kürze wegen zusammen, da wir von den einzelnen wenig wissen. — Die Abhandlung von Duchesne, Les anciens évêchés de la Grèce (1896) und die ihr vorangegangenen von de Boor (Ztschr. f. KGesch. Bd. 12, 1891, S. 520ff.) und Gelzer (Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. 32, 1892, S. 419ff.) beziehen sich auf eine spätere Zeit. Doch mag die Liste (Duchesne p. 14): Euböa drei Bistümer (Chalcis, Karystus, Porthmus), Attika ein Bistum (Athen), Nordgriechenland zehn Sitze (Megara, Theben, Tanagra, Platäa, Thespiä, Koronia, Opus, Elatäa, Scaphia, Naupaktus), Peloponnes sieben Sitze (Korinth, Argos, Lacedämon, Messina, Megalopolis, Tegäa, Patras), schon für die Zeit um 300 zutreffend sein.

Männern. Dionysius, Bischof von Korinth, der z. Z. Marc Aurels mit zahlreichen Gemeinden in Ost und West ermahrend und ratend korrespondiert und seine Briefe selbst in ein Buch gesammelt hat (Euseb. IV, 23), steht ganz isoliert. Die Verbreitung war eine sehr verschiedene. In „Europa“ (Bithynien gegenüber) und Thracien müssen zahlreiche Kirchen vor 325 gewesen sein (s. auch Vita Constant. IV, 43). Das zeigt die Kirchengeschichte Thraciens im 4. Jahrhundert; Korinth und Thessalonich hatten blühende Gemeinden; aber die meisten Teile der Halbinsel können bis 325 nur eine spärliche christliche Bevölkerung besessen haben. Von einem gemeinsamen Charakter und Typus derselben läßt sich natürlich nicht sprechen. Ich stelle daher sofort die Liste der Orte hierher, nicht nach den Provinzen, sondern möglichst in chronologischer Reihenfolge, die am frühesten bekannten zuerst.

Philippi, *πρώτη [πρώτης] μερίδος τ. Μακεδονίας πόλις* (Paulus; Brief des Polykarp; ein Brief desselben nach Athen ist nur durch Pseudo-Dionysius bezeugt).¹⁾

Thessalonich (hier war eine oder die Synagoge der Provinz; Paulus; Antoninus Pius schrieb an die Stadt, gegen die Christen keine Tumulte zu dulden [Melito bei Euseb. IV, 26]; der Metropolit war zu Nicäa anwesend und auch bei der Einweihung der Kirche von Jerusalem, Vita Constantini IV, 43).

Beröa (Paulus).

Athen²⁾ (Paulus; die Gemeinde war von Anfang an klein und blieb es; denn in dieser Stadt der Philosophen war für das Christentum wenig Raum; nach Dionysius Cor. war Dionysius Areop. ihr erster Bischof; Antoninus Pius schrieb an die Stadt, gegen die Christen keine Tumulte zu dulden [Melito, l. c.]; Dionysius Cor. hat nach der Verfolgung des Marcus Aurelius an die Gemeinde einen Brief geschrieben [Euseb. IV, 23]; „er macht ihnen darin den Vorwurf, daß sie beinahe vom Glauben abgefallen seien, seitdem ihr Bischof Publius den Märtyrertod gefunden; auch des Quadratus erwähnt er, der nach dem Martyrium des Publius ihr Bischof geworden; er bezeugt nämlich, daß sich durch dessen Bemühung die Gemeinde wieder gesammelt und neuen Eifer für den Glauben bekommen habe“; Origenes, der selbst längere Zeit in Athen zugebracht hat und zwar zweimal (Euseb. VI, 32), erwähnt die Gemeinde c. Cels. III, 30: „Die Gemeinde Gottes in

¹⁾ Über Macedonien s. den Artikel von J. Weiß in der Protest. REncyklop. ³ Bd. 12.

²⁾ S. den instruktiven Artikel „Griechenland im apostolischen Zeitalter“ von Joh. Weiß in der Protest. REncyklop. ³ Bd. 7. Griechenland war — von Korinth abgesehen — ein reduziertes Land, als es mit dem Christentum in Berührung trat.

Athen liebt den Frieden und die Ordnung; denn sie will das Wohlgefallen Gottes des Allmächtigen auf sich ziehen; in der Volksversammlung der Athener aber geht es stürmisch zu; sie kann in keiner Weise mit der Gemeinde Gottes verglichen werden, die in dieser Stadt sich befindet.“ Der Bischof war zu Nicäa anwesend.

Korinth (Paulus; der Brief der römischen Gemeinde an die korinthische vom Jahre c. 95; Hegesipp bei Euseb. h. IV, 22: *ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὁρθῷ λόγῳ μέχρι Προίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ οἷς συνέμιστα πλέων εἰς Ρώμην, καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανειπάμην τῷ ὁρθῷ λόγῳ.* Dionysius von Korinth).¹⁾

Kenchreä (Paulus; die Constit. App. [VII, 46] nennen den ersten Bischof dieses Hafenortes, den Paulus eingesetzt haben soll).

Lacedämon (Dionysius von Korinth hat dieser Gemeinde einen Brief geschrieben [Euseb. IV, 23] mit einer Aufforderung zu Frieden und Einigkeit; daß in der Landstadt Lacedämon schon um das Jahr 170 eine christliche Gemeinde bestand, zeigt, daß von Korinth aus in dem Peloponnes missioniert worden ist; aber die Folgezeit lehrt, daß dort das Christentum nur schwer Fuß gefaßt hat).

Larissa in Thessalien (Melito [bei Euseb. IV, 26] sagt uns, Antoninus Pius habe an die Stadt geschrieben, gegen die Christen keine Tumulte zu dulden²⁾; Metropole; der Bischof war in Nicäa anwesend; denn „Claudian von Thessalien“, wie er in den meisten Listen heißt, ist wohl der Bischof von Larissa; so nennt ihn auch die griechische Rezension).

Debeltum in Thracien (daß diese Stadt schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts einen Bischof hatte, lehrt Euseb. V, 19).

Anchialus in Thracien (auch diese Stadt hatte um dieselbe Zeit einen Bischof, s. l. c.).

Nikopolis in Epirus (Origenes war nach Euseb. VI, 16 daselbst,

¹⁾ Vielleicht nach Korinth, jedenfalls nach Griechenland gehört die zweite, uns nur syrisch erhaltene Rezension der pseudojustinischen „Rede an die Griechen“ (s. Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. W. 1896 S. 627 ff.). Sie stammt aus dem 3. Jahrhundert und beginnt mit den Worten: „Hypomnemata, welche geschrieben hat Ambrosius, ein Oberster Griechenlands, der Christ geworden war. Und es schrieen gegen ihn alle seine Mitsenatoren, und er floh vor ihnen und schrieb und zeigte ihren ganzen Wahnsinn.“ Jedenfalls handelt es sich hier um den Übertritt eines Buleuten in einer griechischen Stadt.

²⁾ Diese Erlasse des Pius nach Thessalonich, Athen, Larissa und „an die Griechen“ zeigen, daß man die Stärke des Christentums in jenen Städten doch nicht allzu gering schätzen darf. Allerdings muß man sich der Intoleranz der Griechen in Religionsachen erinnern.

also gab es dort wahrscheinlich Christen [nach dem Titusbrief wollte Paulus dort überwintern]).

Byzantium in Europa (der Christologe Theodotus um 190 stammte von dort [Hippol. Philos. VII, 35; vielleicht darf man auch an Tertull. ad Scap. 3 erinnern]; Alexander, Bischof daselbst beim Auftreten des Arius, s. Alexander v. Alex. bei Theodoret., h. e. I, 2).

Heraklea in Europa, Metropole (Nicäa).

Stobi in Macedonien (Nicäa).

Theben in Thessalien (Nicäa).

Euböa (Nicäa).

Pele in Thessalien (Nicäa; aber zweifelhaft).

Scupi [= Üsküb] in Dardanien (Nicäa. Die Eintragung lautet: *Ααρδαρίας· Δάκος Μακεδονίας*, sie ist wohl auf dies Bistum zu deuten).

Aus glaubwürdigen Angaben über Märtyrer endlich ist anzunehmen, daß in Adrianopel (Ruinart p. 439), Drizipara = Drusipara und Epibata in Thracien, Buthrotus in Epirus und Pydna Christen waren.¹⁾

Das thracische Christentum war das bithynische. Ein macedonisches oder ein Christentum Griechenlands, wie es ein kleinasiatisches, syrisches und ägyptisches gegeben hat, hat sich niemals entwickelt, so kräftig auch von Thessalonich aus missioniert worden sein mag.

12. Mösien und Pannonien, Noricum und Dalmatien.

Auf dem Boden Mösiens (z. T. auch Pannoniens) rivalisierten Römer und Hellenen in Bezug auf die Disziplinierung und Kultivierung; jene behielten allmählich die Oberhand. Das Gebiet muß bereits vorherrschend zum Abendland gerechnet werden. Daß das Christentum auch hier im 3. Jahrhundert festen Fuß gefaßt hat, lehren uns Märtyrerakten und die Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts; aber jung waren die Kirchen daselbst (und in Pannonien) noch zur Zeit Eusebs. Er schreibt (Vita Constant. IV, 43), daß zur Einweihung der Kirche in Jerusalem die Mösier und Pannonier *τὰ παρ' αὐτοῖς ἀνθοῦντα κάλλη τῆς τοῦ θεοῦ νεολαίας* gesandt hätten. Aus den Unterschriften des Nicänums lernen wir nur, daß in „Dacien“ (damals das Land südlich von der Donau, das heutige Serbien) in Sardika ein Bis-

¹⁾ Zu Triikka in Thessalien war nach Socrat. V, 22 ein Heliodor Bischof. Ist er, wie Sokrates behauptet, Rohde bezweifelt, mit dem Romandichter identisch, so lebte er am Ende des 3. Jahrhunderts; denn der Roman ist aus der Zeit Aurelians und eine Jugendarbeit Heliodors.

tum war und ein anderes in Marcianopolis in Mösien (nahe der Küste des schwarzen Meeres). Aber die Märtyrerakten bezeugen, daß es schon vor dem Nicänum zu Dorostorium (Ruinart, p. 570 und Mart. Dasii), Tomi (Mart.) und Axiupolis (Mart.) Christen gegeben hat.

Ein pannonischer Bischof war in Nicäa anwesend (aus welchem Bistum?). Märtyrerakten lehren uns, daß zu Sirmium (Ruinart p. 432), Cibalis (l. c. p. 434), Siscia (l. c. p. 521, cf. Hieron., Chron. ad ann. 2324), Singidunum (l. c. p. 435)¹⁾, Scarabantia (l. c. p. 523) und Sabaria, dem Geburtsort Martins von Tours, der aber als Heide geboren ist (l. c. p. 523). christliche Gemeinden waren. Auch der Bischofssitz des berüchtigten Bischofs Valens, Mursa, wird wohl vornicänisch sein. Selbst das ferne Pettau hatte um das Jahr 300 einen Bischof und zwar einen als Theologen und Schriftsteller bekannten, mit griechisch-christlicher Litteratur vertrauten Mann, Victorin.

Es ist sehr auffallend, wie wenige Bischöfe aus Mösien und Pannonien (auch aus den sub 11 genannten Provinzen) in Nicäa anwesend gewesen sind. Lag dem Kaiser nichts an ihrer Gegenwart? Hatten sie selbst kein Interesse für die in Nicäa zu verhandelnden Fragen? Im 4. Jahrhundert ist doch Mösien die Provinz gewesen, in der sich ein großer Teil des geistigen Austausches von Ost und West in der Kirche vollzogen hat.

Das Wahrscheinlichste ist, daß die Zahl der Bischöfe, also auch der Gemeinden, noch nicht groß war (s. o.). — Daß das Christentum auch in das mit Städten besetzte, um das Jahr 300 ganz romanisierte Noricum eingedrungen ist, ist an sich wahrscheinlich, lag doch auch Pettau hart an der Grenze dieser Provinz. Ein direktes Zeugnis besitzen wir aber nur in der Notiz über das Märtyrium des heiligen Florian in Lorsch (Martyrol. Hieron.: „In Norico ripense loco Lauriaco, s. Achelis, a. a. O. S. 140); auch ein heiliger Maximilian wird in Salzburg verehrt (Hauck, KGesch. Deutschlands² I S. 347). und Athanasius spricht um das Jahr 343 von norischen Bischöfen (Apol. c. Arian. c. 1). Mit Sicherheit können wir kein norisches Bistum und keine norische Gemeinde außer der von Lorsch in die vorkonstantinische Zeit zurückführen.

Für Dalmatien haben die reichen Inschriftenfunde manches Christliche zu Tage gefördert, was mit großer Wahrscheinlichkeit als vorkonstantinisch gelten darf, speziell für Salona (auch Martyrien; s. jetzt das CIL. Vol. III, Supplem., Pars Poster.). Ein Kirchhof daselbst wird sogar bis auf den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückgeführt (Jelic, in der Röm. Quartalschr. 5 Bd.,

¹⁾ Hier war später Ursacius Bischof.

1891, vgl. Bull. Dalmat. Bd. 15, 1892, S. 159 ff.). In den Bergwerken der Fruschka Gora arbeiteten vier christliche Steinmetze, und der antiochenische Bischof Cyrill war dorthin verbannt (s. Passio quattuor coronat., Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1896 S. 1288 f.).

13. Nord- und Nordwestküste des Schwarzen Meeres.

Auf dem Konzil zu Nicäa waren Theophilus, Bischof von „Gothia“, und Kadmus, Bischof von Bosporus, zugegen. Beide Bistümer sind wohl auf der taurischen Halbinsel zu suchen; doch ist es möglich, daß „Gothia“ das Bistum von Tomi ist. Daß in jenen Städten Christen waren, beweist noch nicht, daß es schon christliche Gothen damals gab; denn die Städte waren griechische. Aber es steht fest, daß die Bekehrung dieses deutschen Stammes schon vor dem Jahre 325 begonnen hat. Auf einem Kriegszuge durch Kleinasien hatten die Gothen im Jahre 258 eine Anzahl kappadocischer Christen erbeutet und mit sich geschleppt, die ihren Christenstand festhielten, mit Kappadocien in Verbindung blieben und im Volke missionierten (Philostorg. II, 5). Die Bekehrung der Gothen im großen Stil wurde freilich erst durch Ulfilas unternommen. Kurz vor ihm hat der nach Skythien verbannte mesopotamische Mönch Audius bei den Gothen missioniert (*εἰς τὰ ἐσώτατα τῆς Γοθίας*), vgl. Epiphan.; haer. 70, 14. Noch Sozomenus (VII, 19) notiert es übrigens als bemerkenswert, daß Skythien, obgleich es mehrere Städte zähle (in denen sich natürlich auch Christen befanden), doch nur einen Bischof habe. Nicht ganz sichere Martyrien in der diokletianischen Zeit sind uns für die taurische Stadt Cherson überliefert. Die südrussischen Inschriftenfunde haben m. W. noch nichts Christliches zu Tage gefördert, was mit Sicherheit den drei ersten Jahrhunderten zuzuweisen ist.

14. Rom, Mittel- und Unter-Italien, Sizilien und Sardinien.

Für diese Gebiete und alle folgenden läßt uns die nicänische Liste ganz im Stich; denn sie überliefert uns nur, daß Abgesandte des römischen Bischofs, der Bischof Hosius von Cordova (als Konstantins Kommissar), der Bischof Marcus von Kalabrien¹⁾, der Bischof Cäcilian von Karthago und der Bischof Nikasius von Duja in Gallien (= Die) auf dem Konzil anwesend gewesen sind. Dafür treten die Bischofslisten der Synoden von Karthago (unter Cyprian),

¹⁾ Aus Brindisi?

Elvira, Rom (313) und Arles (316) hier ein. Die Anfänge der Christianisierung der abendländischen Städte (einschließlich Roms) und Provinzen liegen durchweg im Dunkeln. Daß Rom einen gewissen Anteil an der Christianisierung gehabt hat, ist a priori zu vermuten; aber über diese Vermutung kommt man nicht hinaus. Die späteren Legenden, die von planmäßigen Missionsunternehmungen der römischen Bischöfe wissen, sind allesamt unglaublich. Unterlage für dieselben mag die berühmte Stelle im Briefe des Papstes Innocentius I. an den Bischof Decentius (ep. 25, 2) gewesen sein, die aber selbst schon tendenziös ist und der geschichtlichen Grundlage entbehrt: „Es ist gewiß, daß in ganz Italien, Gallien, Spanien, Afrika und Sizilien und auf den zwischenliegenden Inseln niemand Kirchen gegründet habe außer denen, welche der Apostel Petrus oder seine Nachfolger zu Priestern eingesetzt haben.“

Das Christentum hat sich in Rom und Italien zunächst unter der griechischen Bevölkerung verbreitet¹⁾ und hat die griechische Sprache beibehalten. Noch der römisch-kirchliche Schriftsteller Hippolyt († um 235) hat ausschließlich griechisch geschrieben. Der römische Bischof Victor (189–199) ist m. W. der erste, der sich auch der lateinischen Sprache in Schriften bedient hat. Die Bischofsliste der römischen Kirche bis auf Victor enthält auch nur zwei lateinische Namen. Polykarp von Smyrna, als er im Jahre 154 nach Rom kam, hielt dort den Gottesdienst ab, also griechisch, und das alte römische Taufsymboll (um die Mitte des 2. Jahrhunderts, nach anderen älter) ist in dieser Sprache abgefaßt. Erst unter dem Bischof Fabian (kurz vor der Mitte des 3. Jahrhunderts) ist die römische Kirche eine vorherrschend lateinische geworden und erhielt gleich darauf in dem Presbyter Novatian ihren ersten lateinischen Schriftsteller von bedeutender Wirksamkeit. Natürlich war aber ein beträchtliches lateinisches Element längst in der Gemeinde vorhanden. Neben den griechischen Gottesdiensten muß es mindestens seit der Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom auch lateinische gegeben haben²⁾, die bald Übersetzungen

¹⁾ Man erinnere sich des Worts Senecas (adv. Helv. 6) über die Bevölkerung Roms: „Jube istos omnes ad nomen citari et unde domo quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse quae relictis sedibus suis venerit in maximam quidem et pulcherrimam urbem, non tamen suam“.

²⁾ Nach dem Hirten des Hermas erscheint die Gemeinde noch ganz als griechische; wenigstens erwähnt der Verf., obgleich er Anlaß gehabt hätte, die Zweisprachigkeit der Gemeinde nirgends. Doch fällt die lateinische Übersetzung seines eigenen Buchs, des I. Clemensbriefs und des Taufsymbols wahrscheinlich noch in das 2. Jahrhundert.

der heiligen Schriften erheischten. Doch liegen für uns die Anfänge der lateinischen Bibelübersetzungen, die in Nordafrika früher begonnen haben mögen als in Rom, ganz im Dunkeln.

Die römische Gemeinde ist von unbekannten Missionaren im Anfang des apostolischen Zeitalters gegründet worden. Als Paulus von Korinth aus an sie schrieb, ist sie schon beträchtlich gewesen, zählte verschiedene ecclesiolae in ihrer Mitte (Röm. 16), und „man hörte von ihrem Glauben in der ganzen Welt“ (Röm. 1, 8). Als Paulus dann selbst nach Rom kam, war auch eine ecclesiola „ἐν τῇ Καισαροῦ οἰκίᾳ“ vorhanden (Philipp. 4, 22). Kurz darauf brach die neronische Verfolgung über die Gemeinde herein. Eine „ingens multitudo Christianorum“ gab es damals schon in der Stadt nach Tacitus, ein *πολὸν πλῆθος ἐκλεκτῶν* nach Clemens (I Clem. ad Cor. 6). Bringt man auch in Anschlag, daß die „Menge“ bei Justizmorden anders berechnet wird als bei Volksversammlungen, so sind die beiden Angaben doch noch wertvoll genug. Die römische Gemeinde muß schon damals nach Hunderten gezählt haben.

Paulus und Petrus waren in der Verfolgung gefallen, aber die Gemeinde erholte sich rasch. Im ersten Clemensbrief (um das Jahr 95) tritt sie uns geordnet, tatkräftig und mit dem Pflichtbewußtsein, für die ganze Kirche Sorge tragen zu müssen, entgegen. Die Disziplin „unserer Soldaten“ stellt sie für sich und die anderen Gemeinden als Vorbild auf und verbindet sie mit der christlichen Disziplin der Liebe. Die „Richtschnur der Überlieferung“ will sie festgehalten sehen. Ordnung, Zucht und Gehorsam sollen regieren, nicht Schwärmerei und Willkür; jedes enthusiastische Element erscheint verbannt. Die christliche Gemeinde Roms hat bereits die Charakterzüge der Roma in sich aufgenommen, obgleich sie eine griechische Gemeinde ist, und sie fühlt sich als die Gemeinde der Welthauptstadt. Aber sie zählt auch schon Mitglieder aus der nächsten Verwandtschaft des Kaisers zu den ihrigen.

Das Selbstbewußtsein, durch erfüllte Pflichten gerechtfertigt, wird von anderen Gemeinden anerkannt. Ignatius, der Bischof Antiochiens, feiert sie um das Jahr 115 in überschwänglichen Ausdrücken, sie, die da *προκαθιται ἐν τόπῳ χωρίου Ρωμαίων* und *προκαθιμένη τῆς ἀγάπης* ist (Ignat. ad Rom., inser.). Dionysius von Korinth um das Jahr 170 (Euseb. IV, 23) schreibt nach Rom: „Ihr habt von Anfang an die Gewohnheit gehabt, daß ihr allen Brüdern die mannigfachsten Wohltaten erwieset und vielen Gemeinden in den verschiedenen Städten Unterstützungen schicktet und auf diese Weise bald die Armut der Dürftigen erleichtertet, bald den in den Bergwerken befindlichen Brüdern den nötigen Unterhalt verschafftet. Durch diese Gaben, die ihr schon von An-

fang an zu schicken pflegt, bleibt ihr als Römer einer von den Vätern ererbten Sitte treu. Diesen Brauch hat auch euer würdiger Bischof Soter nicht bloß beibehalten, sondern sogar noch gesteigert, indem er nicht bloß die für die Heiligen bestimmten Gaben reichlich spendet, sondern die fernherkommenden Brüder, wie ein liebevoller Vater seine Kinder, mit gottseligen Worten tröstet.“

Es folgt aus diesen Worten u. a., daß die römische Gemeinde über reiche Mittel verfügte — wir wissen übrigens auch, daß Marcion, als er in die Gemeinde eintrat, ihr ein Geschenk von 200 000 Sestertien brachte —, und dies läßt auf eine größere Anzahl von Mitgliedern und auch von reichen Mitgliedern schließen. Bestätigt wird der Schluß durch die römische Schrift „der Hirte“ des Hermas, die uns einen tiefen Blick in die Gemeinde (z. Z. Hadrians) tun läßt, uns eine sehr große Christenschaft in Rom zeigt und eine bedeutende Anzahl von Wohlhabenden und Reichen, auf die der Verfasser freilich nicht gut zu sprechen ist. Auch der Brief des Ignatius lehrt, daß die Gemeinde in die Kreise der einflußreichen Bevölkerung hineinreicht; fürchtet der Bischof doch, er könne durch die übelangebrachte Verwendung römischer Christen um sein Märtyrium gebracht werden. Daß unter solchen Umständen ein Versammlungsraum in Rom für die christliche Gemeinde nicht ausreichte, liegt auf der Hand. Justin der Märtyrer sagt das übrigens auch mit dünnen Worten. Auf die Frage des Richters: „Wo kommt ihr zusammen?“ antwortet er: *ἐνθα ἐκάστω προαίρεσις καὶ δύναμις ἐστὶ* [das ist ausweichend geredet]. *πάντως γὰρ νομίζεις ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθαι ἡμᾶς πάντας; οὐχ οὕτως δέ.* Noch kostbarer ist das Zeugnis, welches bald nach dem Jahre 166 der römische Bischof Soter, der Verfasser des sog. 2. Clemensbriefs, bringt. Er bemerkt im Zusammenhang der Ausdeutung eines Prophetenspruchs (c. 2), daß die Christen bereits an Zahl die Juden übertreffen. Seine Behauptung ist generell; man wird aber anzunehmen haben, daß, weil die Beobachtung in Rom gemacht ist, sie für Rom und höchstens noch für Mittel- und Unter-Italien gilt.¹⁾

Durch die zahlreichen Christen aus allen Provinzen und aus allen Denominationen, die fortwährend nach Rom strömten²⁾, wuchs die Christenheit daselbst nicht nur fort und fort, sondern

¹⁾ Der Verfasser erklärt den Spruch Jesaj. 54, 1 und deutet ihn teils auf die Juden, teils auf die Christen. In diesem Zusammenhang sagt er: *ἐρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν.*

²⁾ S. Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols, Bd. III (1875), wo eine fast vollständige Übersicht gegeben ist.

der Gemeinde wurden die Pflichten der Sorge für die Gesamtkirche geradezu aufgezwungen, auch wenn sie sich selbst nicht an sie erinnert hätte. Dazu — ihre Stellung in der Stadt wurde immer wichtiger. Die Zeit des Kommodus bezeichnet hier einen besonderen Einschnitt. Eusebius (V, 21) berichtet uns, daß „sich damals unsere Verhältnisse ruhiger gestalteten, und das heilbringende Wort ungemein viele Seelen aus jeglichem Stande zur rechten Gottesverehrung gebracht habe; ja selbst mehrere von denjenigen, welche in Rom durch Reichtum und Herkunft besonders hervorragten, begannen mit ihrem ganzen Hause und ihrer ganzen Familie den Weg des Heils zu ergreifen.“ Bekannt ist, welchen Einfluß die Christen bei der Marcia, der *φιλόθεος παλλακή* des Kaisers, hatten.¹⁾ Der Fortschritt des Christentums in den vornehmen Kreisen, namentlich bei den Frauen, in Rom hatte das Edikt des Bischofs Kallist zur Folge, welches Geschlechtsverbindungen zwischen Sklaven und Matronen für kirchlich erlaubt erklärte.²⁾ Die Bedeutung des Christentums in Rom ergibt sich auch aus mehreren Stellen in Tertullians Schriften³⁾, der Haltung der römischen Bischöfe seit Viktor und aus der großen Anzahl der Sekten, die in Rom am Anfange des 3. Jahrhunderts Gemeinden besaßen: wir kennen neben der katholischen eine montanistische, theodotianische (adoptianische), modalistische, marcionitische und mehrere gnostische Gemeinden, dazu die Gemeinde des Hippolyt.

Den nächsten Einschnitt nach der Regierung des Kommodus und dem Episkopat des Victor bildete die Regierung des Philippus Arabs und der Episkopat des Fabian (236 — 250).⁴⁾ Zwei Einrichtungen zeigen die steigende Größe der römischen Gemeinde, die Schöpfung des niederen Klerikats in fünf Stufen und die Einteilung der römischen Gemeinde in 7 (bez. 7×2) Bezirke, entsprechend den Stadtregionen (Catal. Liber.: „Fabianus regiones divisit diaconibus“).⁵⁾ Über die Bedeutung und den Umfang der

¹⁾ Hippol., Philos. IX, 12. Der römische Bischof Viktor ging bei ihr aus und ein. Daß in der römischen Kirche damals eine Liste über die, welche in Sardinien in den Bergwerken schmachteten, geführt wurde, lernt man dabei auch.

²⁾ Die Nachricht, daß Kallist eine Kirche in Rom erbaut habe, „trans Tiberim“ (Papstbuch), wird wohl zuverlässig sein.

³⁾ So sagt er z. B. vom Kaiser Septimius (ad Scap. 4): „Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros, sciens huius sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit.“

⁴⁾ S. Protest. REncykl. ³ Bd. 5 S. 721 ff.

⁵⁾ S. Duchesne, Le Liber Pontif. I p. 148; Harnack, Texte und Unters. II Bd. H. 5. Im Papstbuch lautet die Eintragung: „Hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiacones.“ — Schon bei Clemens I. bemerkt das Papstbuch: „Hic fecit VII regiones, dividit notariis fidelibus ecclesiae

Gemeinde um das Jahr 250 geben zwei Zeugnisse Aufschluß. Der Kaiser Decius erklärte, daß er in Rom lieber einen Gegenkaiser ertragen wolle als einen Bischof¹⁾, und Cornelius, Bischof von Rom, schreibt (bei Euseb. VI, 43), in der römischen Kirche seien *προεσβυτέρους τεσσαράκοντα ἑξ, διακόνους ἐπτά, ὑποδιακόνους ἐπτά, ἀκολούθους δύο καὶ τεσσαράκοντα, ἔξορκιστὰς δὲ καὶ ἀναγνώστας ἅμα πνυλοῦσι δύο καὶ πενήκοντα, χήρας σὺν θλιβομένοις ὑπὲρ τὰς χιλίας πεντακοσίας, οὓς πάντας ἡ τοῦ δεσπότου χάρις καὶ φιλανθρωπία διατρέφει*.

Diese Stelle ist in Bezug auf die Statistik die wichtigste, die wir aus den drei ersten Jahrhunderten, die Kirchengeschichte anlangend, besitzen. Die römische Gemeinde hatte im Jahr 251 einen Klerus von 155 Personen (mit dem Bischofe), die sie unterhielt und ernährte, dazu über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige. Ich möchte hiernach die Anzahl der zur katholischen Gemeinde in Rom gehörigen Christen nicht unter 30000 veranschlagen.²⁾ Die 46 Priester weisen vielleicht schon auf ebensoviele gottesdienstliche Plätze in der Stadt; denn aus Optatus II, 4 ersieht man, daß es in Rom um das Jahr 300 „quadraginta et quod excurrit basilicas“ gegeben hat. Ihre große Zahl beweist die Größe der Gemeinde.

Bald nach Fabian hat Dionysius (259—268), wie es scheint, die Ordnung der Titelkirchen in Rom begründet und zugleich die

[sic], qui gestas martyrum sollicitè et curiose unusquisque per regionem suam diligenter perquireret.“ Die Nachricht ist natürlich wertlos. S. auch sub „Euarestus“.

¹⁾ Das erzählt uns Cyprian, ep. 55, 9. Man mag zu dieser Entgegensetzung ein Wort des Aurelian vergleichen, welches Flavius Vopiscus überliefert hat (Aurelian c. 20): „Miror vos, patres sancti, tamdiu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris, proinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis.“

²⁾ Wahrscheinlich ist diese Zahl zu niedrig gegriffen; in Antiochien fanden sich, wie Chrysostomus berichtet (Opp. VII p. 658. 810), die 3000 Personen, welche unterstützt wurden, in einer Gemeinde von mehr als 100000 Seelen. Darnach könnte man für Rom an c. 50000 denken. So urteilen auch Gibbon und nach ihm Friedländer. Man darf indes vermuten, daß die Opferwilligkeit der Christen um das Jahr 250 in Rom größer war als die der Antiochener um das Jahr 380. Ich möchte daher vorsichtigerweise nur 30000 in den Ansatz bringen. Dies wäre, wenn man Roms Bevölkerung auf 900000 ansetzt — freilich eine sehr unsichere Zahl — etwa der dreißigste Teil der Bevölkerung. Friedländer (Sittengeschichte III S. 531) kommt auf den zwanzigsten Teil (50000 zu einer Million). Vielleicht hat er recht; zwischen $\frac{1}{20}$ und $\frac{1}{30}$ (= 5—3%) etwa wird die Zahl um das Jahr 250 liegen. Aber zwischen dem Jahre 250 und 312 hat sicher eine außerordentliche Vermehrung des Christentums wie überall so auch in Rom stattgefunden. Ich zweifle nicht daran, daß man mindestens an eine Verdoppelung (10—7%) zu denken hat.

bischöflichen Diözesen der Metropole Rom festgestellt; Marcell (308/9) hat die Titelordnung zu Ende geführt. So faßt Duchesne (l. c. I p. 157) wohl mit Recht die Angaben des Papstbuchs: „Hic presbiteris ecclesias dedit et cymiteria et parrocias diocesis constituit“, und (p. 164): Hic fecit cymiterium Novellae via Salaria et XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum et paenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum“. Die Titelkirchen — ihrer gab es 25 — sind die innerstädtischen Kirchen mit ihren Bezirken¹⁾; die Cimiterien sind die mit Kirchen versehenen Kirchhöfe rings um Rom (Dorfparochien haben bei der römischen Kirche nie bestanden; Chorepiskopen hat man in Italien nicht gekannt); die parochiae diocesis sind die Bischofskirchen, die unter der Metropole Rom stehen. Leider ist ihre Zahl nicht genannt, ihre Namen nicht aufgeführt.

Wie stark das Christentum in Rom auch bei den Gebildeten Wurzel gefaßt hatte und wie sehr seine Lehren bereits mit den philosophischen Lehren rivalisierten, erkennt man aus den Auseinandersetzungen mit den Dogmen der christlichen Parteien, die Plotin für nötig gehalten hat (vgl. Carl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, in den Texten u. Unters. N. F. Bd. V Heft 4). Schon vorher hatten die syrischen Kaiserdamen und Alexander Severus, sodann Philippus Arabs und die Gemahlin des Gallienus dem Christentum ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Daß Aurelian für seine Orientpolitik sich auch auf die Kirche gestützt hat und die Partei in Antiochien begünstigte, die es mit den Bischöfen von Rom und Italien hielt, haben wir oben S. 435 gesehen. Die brüderliche Gesinnung und der Reichtum der römischen Christen in jener Zeit geht daraus hervor, daß sie die Gemeinden in Syrien und Arabien unterstützten (s. Dionys. bei Euseb. VII, 5).

Aus der Folgezeit hören wir noch, daß Maxentius, der Usurpator, am Anfang seiner Regierung die Maske der Christenfreundlichkeit angenommen habe, „um dem römischen Volke zu schmeicheln“. Ist diese Mitteilung des Eusebius (VIII, 14) glaubwürdig, so beweist sie, daß die Christen in Rom einen sehr beträchtlichen Prozentsatz der Bevölkerung gebildet haben müssen (doch steht dieser Tatsache die andere gegenüber, daß sich

¹⁾ Näher auf diese Titelkirchen einzugehen habe ich keine Veranlassung, da wir in Hinsicht auf die weitere Statistik von jeder Quelle verlassen sind. Doch ist die große Anzahl an sich wichtig. Das Papstbuch läßt — natürlich fälschlich — bereits den Papst Cletus 24 Presbyterstellen in Rom kreieren. Dann heißt es noch einmal bei Euarest: „hic titulos in urbe Roma dividit presbiteris“.

Maxentius bald darauf auf das römische Heidentum gestützt und die Christen verfolgt hat). Ferner ersehen wir aus den Maßnahmen Konstantins, die er gleich nach dem Sturz des Maxentius ergriffen hat, und aus seinen Schenkungen, welche Bedeutung er dem römischen Bischof beigelegt hat. Endlich erfahren wir aus dem 6. Kanon von Nicäa, daß der römische Bischof unbestritten über mehrere und zwar große Provinzen Metropolitan- (bez. Obermetropolitan-) Rechte ausgeübt hat. Ich halte es für wahrscheinlich — beweisen kann ich es hier nicht —, daß der größte Teil von Mittelitalien sowie Unteritalien (ob auch Sizilien?) seinen Obermetropolitansprengel gebildet hat.¹⁾

Dies mögen die wichtigsten Angaben sein, die wir für das Wachstum, die Größe und die Bedeutung der römischen Gemeinde besitzen.

In Bezug auf andere Städte Italiens haben wir über die Schweigsamkeit unsrer Quellen zu klagen. Doch ist uns eine Angabe erhalten, die uns Licht bringt. Eusebius (VI, 43) erzählt, daß der römische Bischof Cornelius²⁾ im Jahr 250/1 eine Synode von 60 Bischöfen, und zwar italienischen, gegen Novatian gehalten habe. Er hat diese Angabe aus einem Schreiben des Cornelius selbst (ferner berichtet er, ebenfalls aus einer Originalquelle, daß es selbst in einem ganz abgelegenen Teil Italiens — *βορὰν τῆς μέρας καὶ ἐλάχιστον τῆς Ἰταλίας* — mehrere Bischöfe gegeben hat³⁾, s. I. c. VI, 43, 8).⁴⁾ Da auf Synoden längst nicht alle

¹⁾ Die älteren Kontroversen über diese Frage s. bei Hefele, Concilien-Gesch. ² Bd. I. — Wichtig für den Begriff der „urbica dioecesis“ — indessen wird sich der kirchliche Begriff schwerlich mit ihm gedeckt haben — ist die Abhandlung Mommsens in der „Kiepert-Festschrift“ „Die italischen Regionen“ (1898). Ausdrücklich bemerke ich, daß die Ausdrücke „Metropolitansprengel“, „Obermetropolitansprengel“ in Bezug auf alle abendländischen Provinzen nur uneigentlich gebraucht sind. Es gab im Abendland vor 325 rechtlich keine Metropolitanverfassung, wie es im Orient eine solche gab, sondern nur faktische Kompetenzen kamen Rom (bez. auch Karthago) zu. Wir haben uns dieselben teils größer, teils geringer zu denken als die der orientalischen Metropolitanstädte, aber immer noch formlos. Diese Formlosigkeit bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts ist Rom in der Folgezeit zu gut gekommen. Die Akten einer Synode zu Rom unter Silvester, auf welcher 284 (italienische) Bischöfe, 57 ägyptische Bischöfe, 142 römische Priester, 6 Diakonen, 6 Subdiakonen, 45 Akoluthen, 22 Exorzisten, 90 Lectoren von Rom, 14 Notare der Kirche anwesend gewesen sein sollen, sind gefälscht, also sind die Zahlen wertlos.

²⁾ Er war kurz vorher unter Assistenz von 16 Bischöfen geweiht worden, s. Cyprian, ep. 55, 24.

³⁾ Daß der römische Bischof auch in diesem Teile Metropolitan- bez. Obermetropolitan-Rechte besaß, ergibt sich aus der Erzählung.

⁴⁾ Eine Synode ist zu Rom kurz vor der des Cornelius gehalten worden, v. Z. der Sedisvakanz. Von ihr sagt Novatian (Cypr., ep. 30, 8): „nos ... et

Bischöfe des betreffenden Gebietes zusammenkamen, so wird man schwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Obermetropolitansprengel Roms um 250 nicht unter 100 Episkopate umfaßt hat. Daraus folgt aber wiederum, daß die hervorragenderen Städte wohl sämtlich Christen in ihrer Mitte hatten.¹⁾

Nachweisbar sind Gemeinden in folgenden Städten²⁾:

Puteoli (Apostelgesch. 28, 13f.).³⁾

Neapel (die Katakomben machen es wahrscheinlich, daß dort schon im 2. Jahrhundert Christen waren; s. auch den Liber Pontif. sub „Silvester“. Juden werden hier von alters her zahlreich gewesen sein).

Antium (Hippol., Philos. IX, 12).⁴⁾

Portus (Hippolyt; Synode von Arles im Jahr 316).⁵⁾

Ostia (Synode von Rom im Jahr 313⁶⁾; das Papstbuch sub „Silvester“).

Albano (das Papstbuch sub „Silvester“).

Fundi (das Papstbuch sub „Anteros“).

Amiternum bei Aquila (Texte u. Unters. Bd. XI, 2 S. 46).

Aureus Mons oder sonst ein Ort in Picenum (a. a. O. S. 47. 53).

Tres Tabernae (Synode von Rom 313).

Sinna [Cäsena? Segni?] (ebend.).

Quintianum (ebend.).

quidem multi et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis [also gab es damals in Nachbarstädten solche] et adpropinquantibus et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor eiecerat“. (Merkwürdig, daß flüchtige Bischöfe nach Rom gegangen sind).

¹⁾ Die Notiz des Papstbuchs (sub „Silvester“, vgl. Duchesne, l. c. p. CXXXVff.) und in anderen Quellen, daß Silvester eine Synode von 275 Bischöfen nach dem Nicänum abgehalten habe (verschieden von der S. 500 not. 1 genannten), kann richtig sein. Ich lasse sie beiseite.

²⁾ Leider sind im Hermas (Vis. II, 4) die *ἐξω πόλεις* nicht genannt, in welche ein bestimmtes Büchlein geschickt werden soll. Es brauchen übrigens nicht italienische zu sein. Einer der Lehrer des Clemens Alex. lebte in Großgriechenland (Strom. I, 1, cf. Euseb. V, 11).

³⁾ Puteoli wird von Nissen, Italische Landeskunde II, 1 (1902) S. 122 zu den Städten erster Klasse in Italien in Bezug auf die Größe der Bevölkerung gerechnet. — Die Indizien, daß es in Pompeji Christen gegeben hat, sind unsicher, ebenso die Spuren von Juden. Dagegen hatte Puteoli eine starke Judengemeinde. Christen sind daselbst auch Acta Petri (Vercell.) 6 vorausgesetzt.

⁴⁾ Das Cimiterium in Antium, über welches Kallist von Zephyrin gestellt wurde, hatte wohl auch eine Kirche. — Für Aricia sind Juden nachweisbar (Scholiast. z. Juvenal, Sat. IV, 117f.), Christen (trotz Acta Petri l. c.) nicht.

⁵⁾ Die Unterschriften des Konzils von Arles s. bei Routh, Reliq. Sacr. ³ III p. 312ff.

⁶⁾ Die Unterschriften dieser Synode (19 Bischöfe) s. bei Routh, l. c. p. 280f.

Rimini (ebend.).
 Florenz (ebend.).
 Pisa (ebend.).
 Faënza (ebend.).
 Forum Claudii [Oriolo] (ebend.).
 Capua (ebend., Arles 316 und Papstbuch sub „Silvester“;
 auch eine Judengemeinde war daselbst).
 Terracina (ebend., cf. Acta Pet. et Pauli 12 u. Acta Ner.
 et Achill.).
 Präneſte (ebend.).
 Ursinum (ebend.).
 Beneventum (ebend.).
 Syrakus (Cyprian¹⁾; Euseb., h. e. X, 5, 21; Arles 316).
 Civita vecchia (Arles 316).
 Civitas Arpiensium [in Apulien] (Arles 316).
 Cagliari (Arles 316).²⁾
 [Gaëta] (Acta Pet. et Pauli 12).

Für die im Folgenden zu nennenden Städte sind christliche Gemeinden (bez. Bistümer) durch Martyrien und Berichte über solche bezeugt. Ganz sicher sind diese Quellen nicht durchweg; aber im Hinblick auf die Tatsache, daß es um 250 gewiß gegen 100 Bistümer in Italien gegeben hat, ist es auch schon a priori für diese Städte wahrscheinlich, daß sie christliche Gemeinden hatten:

Ancona.
 Aquila.
 Ascoli Pic.
 Assisi.
 Avellino.
 Baccano (Baccanas in Etrurien).

¹⁾ Das älteste Zeugnis für christliche Gemeinden in Sizilien bietet der 30. Brief bei Cyprian, c. 5 (doch mögen christliche Katakombenanlagen wirklich bis auf das 2. Jahrhundert zurückgehen). Hier ist mitgeteilt, daß der römische Klerus während der decianischen Verfolgung Briefe nach Sizilien gerichtet hat. Da Syrakus im 4. Jahrhundert als Metropole Siziliens bezeugt ist, so war um 250 sicher eine Gemeinde daselbst. Vgl. Führer, Forsch. zur Sicilia Sotteranea (1897) S. 170 ff. Von den zahlreichen anderen sizilianischen Katakomben, welche Führer aufgezählt und beschrieben hat, wage ich keine einzige der vorkonstantinischen Zeit beizulegen. V. Schultze, (Archäol. Studien, 1880, S. 123f.) glaubt auf Grund der monumentalen Zeugnisse für Syrakus eine bereits im 2. Jahrhundert, ja im Anfange desselben, bestehende Christengemeinde annehmen zu dürfen.

²⁾ Christen in den Bergwerken Sardiniens Hipp., Philos. IX, 12; Catal. Liber. sub „Pontian“, wahrscheinlich auch schon Dionys. Cor. bei Euseb. IV, 23. — Aus Sardinien stammte Eusebius, der im Jahre 340 Bischof von Vercelli wurde.

Bettona.
 Catania.¹⁾
 Cumae.
 Fano.
 Ferentino.
 Fermo.
 Girgenti.
 Hybla maior.
 Leontion.
 Lucca.
 Messina (auch Acta Pet. et Pauli 7).
 Nocera.
 Nola (der Märtyrer Felix).
 Perugia.
 Salerno.
 Sipontum.
 Spoleto.
 Taormina.
 Teano.
 Terni.
 Todi.
 Trani.

Für Clusium in Etrurien dürfen wir wahrscheinlich eine Christengemeinde annehmen, da das Coemeterium S. Catharinae dem 3. Jahrhundert anzugehören scheint (s. Bormann im Corp. Inscr. Lat. XI p. 403 ff.).

Unteritalien — das ergibt sich aus dieser Übersicht — hatte unzweifelhaft eine größere Zahl christlicher Gemeinden als Mittelitalien. Wie es aber im Innern Unteritaliens noch am Anfange des 6. Jahrhunderts aussah — und zwar nicht einmal sehr weit von der Küste — zeigt die Geschichte des Benedikt von Nursia. Wie groß die Zahl der Bistümer um 325 wirklich gewesen ist,

¹⁾ Aus den Acta Felicis (für Catania auch aus den Acta Euplii) ergeben sich Christengemeinden in Girgenti, Catania, Messina und Taormina; dagegen scheint Venosa, welches in den Akten auch genannt wird, keine Christen besessen zu haben; doch ist das nicht sicher (eine jüdische Gemeinde war daselbst). — Die im Liber Praedest. genannten Bischöfe (Bistümer) habe ich beiseite gelassen; aber da es wahrscheinlich ist, daß das c. 16 auf guter, wenn auch mißverständener Überlieferung beruht, und dort Bischof Eustachius von Lilybäum und Theodorus von Panormus genannt sind, so besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß dort um 300 Episkopate bestanden haben, und daß damals eine sizilianische Synode abgehalten worden ist. — Daß die Katakomben in Malta sämtlich nachkonstantinisch sind, darüber s. Mayr in der Röm. Quartalschrift XV 3. Heft S. 216 ff.

bez. ob es noch mehr als c. 100 gegeben hat, läßt sich nicht ermitteln.

15. Oberitalien und die Romagna.

Daß in diesen — übrigens politisch und kulturell verschiedenen — Gebieten das Christentum spät und langsam gekommen ist und um das Jahr 325 noch spärlich war, ist eine sichere Einsicht, die nicht nur aus den negativen Zeugnissen folgt, sondern auch aus der Kirchengeschichte dieser Gebiete im 4. und 5. Jahrhundert.¹⁾ Von Ost nach West in Oberitalien muß das Christentum in starker Depression dünner und spärlicher gewesen sein. Alle Nachrichten über Christen in Piemont und Ligurien — mit Ausnahme Genuas; doch ist auch dies zweifelhaft — vor dem Jahre 325 sind unsicher.²⁾ Piemonts ältestes Bistum ist erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts gegründet worden (s. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte*, 1898).³⁾

Der östliche Teil Oberitaliens hat indes nachweisbar mehrere Bistümer besessen, deren spätere Haltung und Stellung beweist, daß ihnen schwerlich von Rom her „auctoritas praesto erat“, sondern von der Balkanhalbinsel. Der kirchliche Weg von Rom nach Ravenna und Aquileja war weiter als der von Sirmium, Sardika und Thessalonich. Das ist nicht erst im 4. Jahrhundert

¹⁾ Auf die Stelle in Theodors von Mopsvestia Kommentar zu den Paulusbriefen (Swete, Vol. II, 1882, p. 121ff.): „Am Anfang waren in einer Provinz in der Regel zwei oder höchstens drei Bischöfe — so stand es vor nicht langer Zeit im Abendland in den meisten Provinzen: in einigen aber findet man diese Ordnung auch jetzt noch bewahrt —; im Laufe der Zeit aber gab es Bischöfe nicht nur in Städten, sondern auch in kleinen Ortschaften“, bin ich oben S. 319ff. ausführlich eingegangen und lasse sie hier daher beiseite. Der 4. Kanon von Nicäa setzt voraus, daß es (im Orient) in keiner Provinz weniger als 4 Bischöfe gibt.

²⁾ Die Mitteilung des Sulpicius Severus (Chron. II, 32): „Serius trans Alpes dei religione suscepta“, kann auch auf die Seealpen bezogen werden.

³⁾ Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands I² S. 26) meint aus Ambrosius, ep. I, 63 begründen zu können, daß z. Z. des Ambrosius ein Teil der oberitalienischen Bistümer noch jung war. Ich bezweifle das nicht, aber aus jener Stelle möchte ich es nicht begründen (A. schreibt an die Gemeinde von Vercelli: „Conficior dolore, quia ecclesia domini, quae est in vobis, sacerdotem adhuc non habet ac sola nunc ex omnibus Liguriae atque Aemiliae Venetiarumque vel ceteris finitimis partibus Italiae huiusmodi eget officio“). Hauck erinnert sich mit Recht daran, daß damals das Bistum in Vercelli seit einigen Jahrzehnten gegründet war, daß also das „adhuc non habet“ eine vorübergehende Vakanz bedeutet; er will aber aus dem „nunc ex omnibus“ schließen, daß erst seit kurzem alle oberitalienischen Gemeinden Bischöfe besitzen. Allein, wenn das „adhuc non“ nur eine vorübergehende Vakanz bedeutet, darf man schwerlich das Folgende anders deuten.

so geworden — im Gegenteil: den neuen politischen Bedingungen folgend, erhielt die Kirche Roms nun erst leisen Einfluß auf diese Städte und Gebiete. Die Bistümer waren:

Ravenna (zu Sardika im Jahre 343 war der 12. Bischof).

Mailand (Synode von Rom 313; zu Arles 316 war der

7. Bischof).

Aquileja (Synode von Arles 316).

Brescia (zu Sardika war der 5. Bischof).

Verona (zu Sardika war der 6. Bischof).

Bologna (Mart. Vitalis et Agricolae, s. auch das Martyriol. Syriacum).

Imola (Mart.).

Nicht sicher bezeugt (durch Martyrien) sind Gemeinden für Padua (hier ist eine solche a priori wahrscheinlich), Bergamo, Como und Genua.¹⁾

Daß die Gemeinden auch in den größeren Städten Oberitaliens um 300 unbedeutend waren, scheint mir aus Paulinus Mediol., Vita Ambrosii 14, hervorzugehen. Hier heißt es: „Invitatus Ambrosius a Florentinis ad Tusciam usque descendit . . . in eadem civitate basilicam constituit, in qua deposuit reliquias martyrum Vitalis et Agricolae, quorum corpora in Bononiensi civitate leverat. posita enim erant corpora martyrum inter corpora Judaeorum, nec erat cognitum populo Christiano, nisi se sancti martyres sacerdoti ipsi revelarent.“ Die Christengemeinde in Bologna scheint also z. Z. der diokletianischen Verfolgung noch so klein gewesen zu sein, daß sie keinen eigenen Kirchhof besaß.²⁾

¹⁾ Der h. Martin von Tours wollte als zehnjähriger Knabe mit seinem Vater, einem höheren Offizier, in Pavia, etwa um die Jahre 326—329. Nun erzählt Sulpicius Severus von ihm (Vita Martini 2): „cum esset annorum decem, invitis parentibus ad ecclesiam confugit seque catechumenum fieri postulavit.“ Damals muß es also in Pavia eine christliche Kirche gegeben haben, wenn jene Erzählung Glauben verdient. — Der erste beglaubigte Bischof Paduas fällt in die Zeit des Konstans. Für Bergamo und Como sind Bistümer erst in der Zeit Theodosius' I. bezeugt.

²⁾ Näher auf die kirchliche Vorgeschichte der drei großen Zentren Ravenna, Mailand, Aquileja einzugehen, muß ich mir versagen. Die Legende in Bezug auf Ravenna gibt dem 11. und 12. Bischof zusammen eine Regierungsdauer von 116 Jahren, um bis zur Zeit des Petrus mit den 12 Bischöfen (vom Jahre 348 aus) hinaufzukommen. Die Gemeinde Ravenna mag, wenn zu Sardika ihr 12. Bischof anwesend war, am Anfang des 3. Jahrhunderts gegründet worden sein. — Mailand machte in frühbyzantinischer Zeit den Anspruch geltend, vom Apostel Barnabas gegründet und somit die einzige direkt apostolische Kirche neben Rom im Abendland zu sein. Glaubwürdig ist dieser Anspruch nicht. Die sieben Bischöfe bis zum Jahr 316 legen die Vermutung nahe, daß das Bistum (und die Gemeinde) nicht lange vor der Mitte des 3. Jahrhunderts gegründet worden ist. — Noch später fällt die

16. Gallien, Belgien, Germanien und Rätien.

In der griechischen¹⁾, mit Asien in reger Verbindung stehenden Bevölkerung der Mittelmeerküste und des Rhonetals hat sich das Christentum spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts angesiedelt²⁾; aber während wir das für Marseille nur zu erschließen vermögen³⁾ — denn die aufgefundene Inschrift, die das besagt, ist nicht ganz sicher dem 2. Jahrhundert zuzuweisen —, besitzen wir für Vienne und Lyon den Brief der dortigen Christengemeinden an die asiatischen und phrygischen über die Verfolgung des Jahres 177 (Euseb. V, 1f.) und für Lyon⁴⁾, die zwei letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts anlangend, die Werke des Irenäus. Aus jenem Briefe ersehen wir, daß Lyon schon vor dem Jahre 177 ein Bistum besessen hat. Das Verhältnis der Gemeinde von Vienne — Lyon benachbart, liegt es doch in einer anderen Provinz, nämlich der Narbonensis — zu der von Lyon ist nach dem Briefe unklar, und man kann mit Duchesne (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, T. I, 1894) fragen, ob die Stadt damals einen eigenen Bischof gehabt hat. Indessen ist hier auf die Frage nicht einzugehen⁵⁾; es genügt, daß es eine Christengemeinde hatte. Die Meinung, daß Vienne von der Verfolgung gar nicht betroffen worden sei⁶⁾, kann ich nicht für richtig halten.

Gründung der Gemeinde in der großen Stadt Aquileja, wahrscheinlich erst in die diokletianische Zeit oder kurz vorher.

¹⁾ Über den Hellenismus in Südgallien s. Mommsen, *Röm. Gesch.* V S. 100ff., Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols* Bd. III, 1875 und Zahn, *Gesch. des neutestamentlichen Kanons* I S. 39ff. 44ff. Das Mönchtum in dem Küstengebiet Südgalliens am Anfang des 5. Jahrhunderts steht noch in reger Beziehung zu dem orientalischen und ist der letzte große Beweis einer lebendigen Verbindung zwischen dem Orient und jenem Küstenstrich. Aber noch im 3. Jahrhundert muß in Südgallien das Griechische in höherem Maße als das Lateinische die Sprache der Gebildeten gewesen sein.

²⁾ Christen im Rhonetal: Irenäus (I, 13, 7) drückt sich also aus in Bezug auf die schlimme Wirksamkeit der Anhänger des Gnostikers Markus: *Ἐν τοῖς κατὰ ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ροδανονσίᾳ πολλὰς ἐξηπατήχασιν γυναῖκας.*

³⁾ Hätte nicht an der Rhonemündung griechisches Christentum existiert, so hätte die Gemeinde von Lyon keine griechische sein können.

⁴⁾ Über die besondere politische Stellung Lyons in Gallien s. Mommsen, *Röm. Gesch.* V, S. 79ff. In Lyon kann der Prozentsatz der griechisch redenden Bevölkerung nicht groß gewesen sein, denn „es war wie keine andere des gallischen Nordens und nur wenige des Südens, eine von Italien aus gegründete und nicht nur dem Rechte, sondern dem Ursprung und dem Wesen nach römische Stadt“. Dennoch war die Christengemeinde daselbst noch um das Jahr 190 wesentlich griechisch.

⁵⁾ S. darüber oben S. 319ff.

⁶⁾ Neumann, *Der römische Staat und die allgem. Kirche*, I. Bd., 1890 S. 29 not.

Was sich in Bezug auf die Kirchengeschichte Lyons bis Konstantin ermitteln läßt, hat Hirschfeld sorgfältig zusammengestellt.¹⁾ Ich hebe Folgendes hervor:

(1) Die Gemeinde muß z. Z. des Irenäus eine vorwiegend griechische gewesen sein (das ergibt sich aus der griechischen Sprache des Briefes und der Werke des Irenäus sowie aus den Namen der Opfer der Verfolgung; doch hat ein lateinisches Element — s. die Namen — nicht gefehlt).

(2) Die Gemeinde kann nicht groß gewesen sein; denn obgleich die Verfolgung sehr heftig war und die ganze Kirche daselbst betraf, belief sich die Zahl der Opfer auf höchstens 49. Hirschfeld, der (a. a. O. S. 385 ff.) die uns überlieferte Namenliste genau untersucht hat, stellt aber die nicht unbegründete Vermutung auf, daß sie noch kleiner war, sofern wahrscheinlich Gentilnamen und Cognomina auseinandergerissen und so Personen verdoppelt worden sind. Die Kleinheit geht auch daraus hervor, daß eine Liste der überlebenden Bekenner vorhanden war, die bis auf Eusebius gekommen (aber von ihm nicht mitgeteilt worden) ist. Man muß sich hier auch der allgemeinen Zeugnisse erinnern, die wir über die Anfänge des Christentums in Gallien besitzen. Sulpicius Severus (Chron. II, 32) schreibt: „Sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio quinta agitata; ac tunc primum inter Gallias martyria visa, serius trans Alpes dei religione suscepta.“ In der Passio des Saturninus von Toulouse liest man: „Postquam sensim et gradatim in omnem terram evangeliorum sonus exivit tardoque progressu in regionibus nostris apostolorum praedicatio coruscavit, cum rarae in aliquibus civitatibus ecclesiae paucorum Christianorum devotione consurgerent.“ Die Angabe des Gregor von Tours (Hist. Franc. I, 29: „Irenaeus . . . in modici temporis spatio praedicatione sua maxime in integrum civitatem reddidit christianam“) ist als ganz unglaublich zu verwerfen.

(3) Unter einigen anderen unsicheren Notizen über Christen im 3. Jahrh. in Lyon ist die Grabschrift eines „libellus“ (Beamten für die libelli z. Z. des Decius? Hirschfeld S. 397) und ein Bischof Helius von Lyon „tempore paganorum“ (Gregor Tour., Gloria Confess. 61) zu erwähnen. Sicher ist, daß z. Z. des Cyprian Faustinus Bischof von Lyon gewesen ist (Cypr., ep. 68, 1), und daß zu Arles auf der Synode (316) der Bischof Voccius (Vocius?) von Lyon anwesend war.

Irenäus berichtet, daß er keltisch predigen müsse²⁾, daß es

¹⁾ Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin, in den Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1895 S. 381 ff.

²⁾ Contra haeres., praef.: οὐκ ἐπιζητήσεις παρ' ἡμῶν τῶν ἐν Κέλτοις διατριβόντων καὶ περὶ βάρβαρον διάλεκτον τὸ πλεῖστον ἀσχολουμένων λόγων τέχνην.

Kirchen ἐν Κέλτοις gebe¹⁾, und daß unter den Kelten Christen seien, die „ohne Papier und Tinte“ den rechten Glauben haben.²⁾ Die Nachricht, daß Irenäus' Sendlinge nach Valentia und Vesontio gekommen sind, ist vielleicht zuverlässig (s. Hirschfeld S. 393 ff.). Sicherlich aber müssen wir uns über die Erfolge der Mission bei den Kelten im 3. Jahrh. bescheidene Vorstellungen machen. Das, was in der *Historia Francorum* (IX, 39) über das westliche Gebiet zu lesen steht — die Anfänge des Christentums fallen dort erst ins 4. Jahrhundert — wird für viele andere Gebiete auch gelten. Anders steht es mit den größeren Städten³⁾, die übrigens in Gallien gemäß der eigentümlichen Verfassung des Landes nur spärlich waren und sich erst allmählich entwickelten. Bereits die Stelle Euseb. V, 23 vermag ich (gegen Duchesne) nur so zu verstehen⁴⁾, daß es z. Z. des Osterstreits um das Jahr 190 mehrere Bistümer in Gallien gegeben hat (τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει, cf. V, 24, 11) und daß ihre Inhaber unter dem Vorsitz des Irenäus damals eine Synode gehalten haben. Diese Bischöfe sind in erster Linie in der Narbonensis zu suchen, und wenigstens für die Zeit um das Jahr 255 ist uns das Bistum in Arles durch den 68. Brief Cyprians bezeugt. Dieser Brief, richtig interpretirt, lehrt aber auch, daß es damals sowohl eine bischöfliche Synode in der Narbonensis als auch in der Lugdunensis gegeben hat, während sie um 190 noch eine Synode gebildet zu haben scheinen. Hieraus ergibt sich aber, daß einige gallische Bistümer, deren Ursprung Duchesne erst in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts verlegen will, schon aus der 1. Hälfte stammen, ja sogar schon aus dem Ende des 2. Jahrhunderts. Daß es eine Zeit gegeben hat, in der Lyon der einzige Bischofssitz in der Lugdunensis und Belgica gewesen ist, ist a priori wahrscheinlich, aber sehr lange kann diese Zeit nicht gewährt haben. Daß aber Lyon je auch das Bistum für die Narbonensis gewesen ist, ist ganz unwahrscheinlich.

¹⁾ L. I, 10, 2.

²⁾ L. III, 4, 1: „cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum [in erster Linie ist hier an Kelten und Germanen zu denken] eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes etc.“ Auf die Stelle Tertull. adv. Jud. 7: „Galliarum diversae nationes Christo subditae“ ist nicht viel zu geben, mehr auf Hippol., Philos. X, 34. Aus den Irenäusstellen gewinnt man den Eindruck, daß er mehr keltisch als griechisch reden mußte.

³⁾ Von den Legenden sehe ich ab, z. B. von der, daß unter Papst Xystus II. von Rom sieben Bischöfe nach Gallien gesendet worden seien, und die Kirchen von Tours, Arles, Narbonne, Toulouse, Paris, Clermont, Limoges gegründet hätten.

⁴⁾ S. oben S. 328 f.

Namentliche Bezeugungen für gallische Bistümer erhalten wir erst durch die Listen der Synoden von Rom (313) und Arles (316), sowie durch ein paar Martyrien. Folgende sind sicher:

In der Narbonensis: Vienne (der alte Brief, Mart., Arles).

Arles (Marcian Bischof z. Z. Cyprians, Anhänger des Novatian; Marinus, Bischof auf der Synode zu Rom 313, s. Euseb. X, 5, 19; auf der Synode zu Arles im Jahr 316 waren 43 Gemeinden aus den meisten Teilen des Abendlandes vertreten).

Marseille (Arles).

Vaison (ebend.).

Nizza [Portus Nicaenus] (ebend.).

Orange (ebend.).

Apt (ebend.).

Toulouse (Mart.; sichere Rückschlüsse).

In der Lugdunensis: Lyon (der Brief, Iren., Faustinus, Bischof z. Z. Cypr., Arles).

Autun (Euseb. X, 5, 19: Bischof Reticius Rom 313).

Rouen (Arles).

Die (Konzil v. Nicäa 325).

Paris (Mart.; sichere Rückschlüsse).

Sens (Mart.; sichere Rückschlüsse).

In Aquitanien: Bordeaux (Arles).

Eauze (ebend.).

Mende (ebend.).

Bourges (ebend.).

In der Belgica: Trier (ebend.).

Rheims (ebend.).

Auf Grund der Untersuchungen Duchesnes ist es wahrscheinlich, daß in Angers, Auxerre, Beauvais, Châlons, Chartres, Clermont, Digne, Embrun, Grenoble, Langres, Limoges, Metz, Nantes, Narbonne, Noyon, Orleans, Senlis, Soissons, Toul, Troyes, Verdun, Viviers Christen in vorkonstantinischer Zeit gewesen sind, schwerlich aber Bistümer.¹⁾ Tours hat vor Konstans keine

¹⁾ Doch — hatte selbst die kleine Stadt Die im Jahr 325 einen Bischof (er ist wohl ein persönlicher Bekannter Konstantins gewesen; nur so erklärt es sich ungezwungen, daß er der einzige gallische Bischof in Nicäa war), so muß man vermuten, daß der Episkopat in Gallien bereits weiter verbreitet war, als wir im einzelnen nachzuweisen vermögen. Z. Z. des Hilarius v. Poitiers (im Jahr 359) war die bischöfliche Organisation des ganzen Landes weit fortgeschritten; doch sind gewiß gerade zwischen 312 und 359 viele Bistümer dazugekommen. Für die Annahme, daß bedeutende Städte eine lange Zeit zwar christliche Gemeinden, aber keine Bischöfe hatten, darf man sich schwerlich mit Sicherheit auf die Erklärung des Bischofs Prokulus von Marseille auf der Synode zu Turin (im Jahr 401) berufen. Er sagt, um seinen Anspruch auf Metropolitanrechte für Narbon. II zu begründen: „easdem

Gemeinde gehabt (Gregor, Hist. Franc. X, 31). Märtyrer in Amiens? in Agen?

Von Konstantius Chlorus sagt Eusebius, daß er in der großen Verfolgung die Kirchengebäude in Gallien — also gab es solche — nicht zerstört habe (h. e. VIII, 13, 13); allein Lactantius (de mort. 15) berichtet von ihm: „conventicula i. e. parietes, qui restitui poterant, dirui passus est“.

In den gallischen Städten des Südens muß die Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts bereits eine gewisse Rolle gespielt haben. Eine psychologische Erwägung legt das nahe: hätte Konstantin sich für die Kirche erklärt, wenn er in den Jahren unmittelbar vor dem Umschwung, in denen er in Gallien weilte, überall nur ein verschwindend geringes Christentum neben sich gehabt hätte?¹⁾ Ich muß das bezweifeln. Die orientalischen Erinnerungen allein reichen hier nicht aus. Doch darf man aus der Bedeutung nicht sofort auf die Größe schließen und wird außerdem zwischen den verschiedenen Städten (je nach ihrer Entwicklung aus Lageransiedlungen zu wirklichen Städten; über die Gauverfassung Galliens s. Mommsen, a. a. O. V S. 81 ff.) und Gegenden namentlich zwischen Nord und Süd, Unterschiede machen müssen. In der Belgica war die Kirche um 300 gewiß noch in den bescheidensten Anfängen. Das lehrt uns die wichtigste Stadt, Trier. Das Bistum, dessen erste Inhaber Eucharius und Valerius waren, ist in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gegründet worden; „aber noch im Anfang des vierten war die Zahl ihrer Glieder nur gering. Bis zum Jahr 336 genügte eine kleine Kirche für ihren Gottesdienst; erst während sich Athanasius als Verbannter in der Stadt aufhielt, schritt man zu einem Neubau“ (Athanas., Apol. ad Constant. 15, cf. Hauck, KG. Deutschlands² I S. 28). Die zweite Kirche scheint Trier erst am Anfang des 5. Jahrh. erhalten zu haben. Noch im ganzen 4. Jahrh. war die Stadt wesentlich heidnisch. Was aber für Trier gilt, gilt nach den Zeugnissen des 4. und 5. Jahrh. wesentlich auch für Gallien mit Ausnahme des Südostens und des Rhonegebiets. Eine stärkere Christianisierung beginnt in der 2. Hälfte des 4. Jahrh.,

ecclesias vel suas parochias fuisse vel episcopos a se in iisdem ecclesiis ordinatos“. Wo diese „parochiae“ zu suchen sind, wissen wir nicht; es können kleine Stüdchen in der nächsten Nähe von Marseille gewesen sein.

¹⁾ Ein typisches gallisches Christentum, wie es ein nordafrikanisches gab, hat in älterer Zeit schwerlich existiert. Irenäus ist nicht gallischer Lateiner, sondern Kleinasiat. Als lateinische Kirche hat die gallische vor Hilarius von Poitiers keinen bedeutenden Mann hervorgebracht. Dann ist die gallische Rhetorik auch in die Kirche eingezogen und hat ihr ein besonderes Gepräge gegeben.

ohne noch durchschlagenden Erfolg zu haben. Erst seit der Mitte des 5. Jahrh. ist Gallien, d. h. die römische Bevölkerung, wesentlich christlich. Um 400 dagegen war die gebildete gallische Welt vornehmlich noch heidnisch. Alle Zeugnisse, die wir für diese Zeit besitzen, beweisen das. Vgl. in Bezug auf den Untergang des Heidentums in Gallien V. Schultze, a. a. O. II S. 101 ff. Das Keltische — die Landesreligion setzte der Kirche kein starkes Hemmnis mehr entgegen — ist nicht sowohl durch die germanische Einwanderung als durch das lateinische Christentum zum Untergang gebracht worden (Mommsen S. 92).

Die germanische Kirchengeschichte beginnt mit dem berühmten Zeugnis des Irenäus (I, 10, 2): *οὐτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἰδομένηαι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν*. Augenscheinlich meint Irenäus stabilisierte, d. h. bischöfliche Kirchen; denn nur solche können etwas überliefern. Daher ist es gewiß, das in den größten germanischen Römerstädten — man denkt zunächst an Köln und Mainz — bereits um das Jahr 185 Gemeinden mit Bischöfen waren. Leider aber sind wir sonst von aller Kunde verlassen, und die Bischofslisten nützen hier nichts. Nur in Bezug auf Köln wissen wir, daß sein Bischof zu Rom (313, cf. Euseb. X, 5, 19) und zu Arles (316) anwesend gewesen ist.¹⁾ Aber wie klein muß die Gemeinde gewesen sein, wenn sie noch im Jahre 355 nur ein „conventiculum“ besessen hat (Ammian. Marcell. XV, 5, 31)²⁾! Diese Nachricht genügt, um das Christentum in ganz Germanien als sehr gering vorzustellen.

In Unter-Germanien darf man Tongern noch vielleicht als ein vorkonstantinisches Bistum in Anspruch nehmen; jedenfalls hatte die Stadt bald nach Konstantin einen Bischof, Servatius, der von dem arianischen Streit her bekannt ist. In Ober-Germanien ist kein Bistum und keine Gemeinde vor Konstantin nachzuweisen; aber es lag Lyon viel näher als Unter-Germanien, so daß

¹⁾ Maternus, Bischof von Köln, muß der besondere Vertrauensmann Konstantins gewesen sein; denn ihm, zusammen mit den Bischöfen von Rom, Arles und Autun, hat er die erste Untersuchung in der Donatisten-Sache übertragen. Die persönliche Bedeutung des Mannes entscheidet indessen nicht über die Größe seines Bistums. Daß es in Köln z. Z. Konstantins auch eine Synagoge gegeben hat, lehrt Theodos. Codex XVI, 8, 3.

²⁾ Recht unsicher oder positiv unzuverlässig sind auch die Nachrichten über germanische, bez. trierische und kölnische Märtyrer. Hauck (a. a. O. I² S. 25) hält nur die über Clematius in Köln für „ziemlich sicher“. In ihr (saec. IV. vel V.) ist der Grund und Boden bezeichnet, „ubi sanctae virgines pro nomine Christi sanguinem suum fuderunt“; auch wird eine alte Basilika, d. h. Gedächtniskapelle, in ihr erwähnt, die wohl zu Ehren der Jungfrauen z. Z. Konstantins gebaut war.

das Zeugnis des Irenäus wohl nicht auf dieses beschränkt werden darf (s. das oben genannte Vesontio).¹⁾ Bezeugt ist eine Kirche in Mainz erst für das Jahr 368, und damals ist ein größerer Teil der Einwohner christlich gewesen (Ammian. Marcell. XXVII, 10). Hieronymus (ep. 123, 16) erzählt, daß bei der Eroberung der Stadt durch Germanen „multa milia hominum“ in der Kirche erschlagen worden seien. Das war aber am Anfang des 5. Jahrhunderts.

Für Rätien lassen sich christliche Gemeinden in Augsburg und Regensburg vor Konstantin nachweisen; denn die Persönlichkeit der heiligen Afra als Märtyrerin ist nicht zu bezweifeln, und in Regensburg haben sich Märtyrergräber gefunden (s. Hauck, a. a. O. I² S. 347). Darüber hinaus aber läßt sich Sicheres nicht feststellen.²⁾

17. England.

In dieser nur oberflächlich romanisierten³⁾, wesentlich militärischen Provinz hat das Christentum zunächst nicht festen Fuß fassen können.⁴⁾ Tertullians Angabe (adv. Jud. 7) fällt nicht ins Gewicht, noch weniger die Legende von einem Briefwechsel des römischen Bischofs Eleutherus mit einem angeblichen brittischen Könige Lucius (Lib. Pontif. und Beda, hist. angl. I, 4). Dennoch ist es sehr wohl möglich, daß schon am Ende des 2. Jahrhunderts Christen nach Britannien gekommen sind und dort gewirkt haben. Die Berichte von Gildas und Beda über den Märtyrer Albanus in Verulam (St. Albans) und zwei andere Märtyrer in Legionum Urbs (Caerleon) — diokletianische Verfolgung — beruhen wohl auf guter Überlieferung.⁵⁾ In ein helleres Licht tritt für uns die

¹⁾ Adv. Jud. 7 werden auch Christen bei den Germanen von Tertullian genannt; die Stelle ist aber rhetorisch und daher unzuverlässig.

²⁾ In der großen Aufzählung der kirchlichen Provinzen bei Athanasius (Apol. c. Arian. 1), in der doch selbst Britannien nicht fehlt, fehlt Germanien ganz. Dies ist um so weniger zufällig, als auch in der Aufzählung der kirchlichen Provinzen Vita Constant. III, 19 zwar Gallien und Britannien genannt sind, aber Germanien übergangen ist. Ebenso steht es noch bei Optatus, De schism. II, 1 u. III, 9. Origenes (s. die Stelle oben S. 364) schreibt: „Quid dicamus de Britannis aut Germanis qui sunt circa Oceanum vel apud barbaros . . . , quorum plurimi nondum audierunt evangelii verbum.“

³⁾ „Ein exotisches Gewächs ist die aus Italien eindringende Sprache und Sitte auf der Insel noch mehr gewesen als auf dem Kontinent (Mommsen, a. a. O. V S. 176).“

⁴⁾ Alte christliche Inschriften fehlen hier ganz.

⁵⁾ Das absolute Schweigen unser Quellen in Bezug auf die Kirchengeschichte Brittaniens im 3. Jahrh. ist wohl erklärlich. „Aus dem dritten Jahrhundert wird von den Schicksalen der Insel kaum etwas gemeldet“

britische Kirche erst durch die Tatsache, daß auf der Synode zu Arles (im Jahre 316) die Bischöfe von London, York und Lincoln [der Ortsname ist unsicher] zugegen gewesen sind.¹⁾ Zwei dieser Bischöfe tragen antike Namen, der dritte aber einen einheimischen (Eborius). Waren drei Bischöfe in Arles zugegen, so darf man mit Fug schließen, daß die Zahl der Bistümer größer gewesen ist. Aber wir wissen nichts darüber; nur das ist uns bekannt, daß im Laufe des 4. Jahrhunderts Britannien rasch christianisiert worden ist.²⁾ Die einheimische britische Bevölkerung ist damals wirklich christlich geworden, während gleichzeitig die germanischen Stämme fast sämtlich heidnisch blieben.

18. Afrika, Numidien, Mauretanien, Tripolitana.

Der Küstenstrich zwischen der See und dem Gebirge am Südufer des westlichen Mittelmeeres gehört zu Europa und nicht zu Afrika. In der Kaiserzeit war das wichtigste Gebiet daselbst, *Africa proconsularis*, ein zweites Italien. Die höchste Blüte hatte das Land vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Ausgang des dritten.

In diese Zeit, in der die Romanisierung des Landes die größten Fortschritte gemacht hat³⁾, fällt ein Wachstum der christ-

(Mommsen, a. a. O. V S. 172). — Das Martyrium des Albanus kann deshalb nicht als sicher gelten, weil die ältesten Quellen behaupten, es seien unter Konstantius Chlorus keine Martyrien vorgekommen; indessen einige wenige Fälle sind dadurch nicht ausgeschlossen. Die Reliquien des Heiligen sind schon vor Gildas um das J. 430 nachweisbar.

¹⁾ Entsprechend der gleichartigen Gauverfassung sind die britisch-lateinischen Städte ebenso allmählich entstanden wie die gallischen. Die Militärhauptstadt war York, die Zivilhauptstadt vielleicht Camalodunum. Daß in jener Stadt und in der Kaufmannsstadt London ein Bischof verhältnismäßig früh nachweisbar ist, ist bezeichnend.

²⁾ Vielleicht ist es bemerkenswert, daß auf der Synode zu Rimini, wo mehr als 400 Bischöfe anwesend waren, nur drei britische die kaiserlichen Unterstützungen zu ihrem Lebensunterhalt annahmen (Sulpic. Sev., Chron. II, 41: „inopia proprii publico usi sunt“; den anderen Bischöfen erschien das „indeces“). Die Kirchen scheinen also noch arm gewesen zu sein.

³⁾ Noch im 2. Jahrhundert sprachen viele Eingeborene auch der besseren Stände ungerne Latein, s. Apulejus, Apolog. 68 (von einem jungen Mann): „Loquitur numquam nisi punice, et si quid adhuc a matre graecissat; enim latine neque vult neque potest.“ Die Kultursprache, mit der es das aufgezungene Latein in diesen Provinzen Nordafrikas zu tun hatte, war — zumal im östlichen Küstengebiet — nicht nur das Punische, sondern auch das Griechische. Die „suaviludii“ in Karthago z. Z. Tertullians lasen lieber Griechisch als Latein (de corona 6), und für sie hat Tertullian auch griechisch de spectaculis geschrieben (s. Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons I S. 49). Das Berberische, die Sprache der Eingeborenen, schon von den Puniern

lichen Kirche in diesen weiten und fruchtbaren Gebieten, das nur in Kleinasien seinesgleichen hat. Aber die karthaginiensische Kirche, die älteste große lateinische, muß schon bedeutend gewesen sein, bevor sie für uns in das Licht der Geschichte tritt. Bereits die frühesten Schriften Tertullians setzen eine große Gemeinde in der Hauptstadt voraus und ebenso die Verbreitung des Christentums in Nordafrika.¹⁾ Aber merkwürdig — Tertullian erzählt uns so gut wie nichts von der ältesten Geschichte der karthaginiensischen Kirche und ebensowenig etwas von den übrigen Gemeinden in Afrika, ja nicht einmal von ihrer gleichzeitigen Geschichte. Tertullian ist auch als Christ Großstädter — das Land kümmert ihn nicht —, und er lebt ganz in der Gegenwart und in der Zukunft.

Von der ältesten, griechischen Periode der afrikanischen Kirche ist uns nichts bekannt. Aber wir hören, daß Perpetua sich mit dem Bischof Optatus und dem Presbyter Aspasius griechisch unterhalten und daß Tertullian auch griechisch geschrieben hat. Die griechischen Übersetzungen der ältesten afrikanischen Märtyrerakten mögen fast so alt sein wie diese selbst.²⁾ Mit Martyrien beginnt für uns die Kirchengeschichte Nordafrikas, und zwar erst im Jahre 180. Damals wurden Namphamo aus Madaura und einige Christen aus Scilium (einer Stadt, die im prokonsularischen Numidien gelegen haben muß) hingerichtet.³⁾ Also von

aus dem öffentlichen Verkehr zurückgedrängt, trat unter den Römern noch mehr zurück; aber es blieb im Wechsel der Fremdherrschaften doch bestehen. Über die Latinisierung Afrikas durch Ansiedelung italischer Kolonisten s. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 647.

¹⁾ Besonders kommt ad Scap. 2 u. 5 in Betracht („tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque“. „tanta milia hominum, tot viri ac feminae omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis“. „quid ipsa Carthago passura est, decimanda a te“. „parce Carthagini, si non tibi, parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus“). Aber auch schon in dem im J. 197 geschriebenen Apologeticus c. 2 u. 37 lautet es ähnlich. — Welche Beziehungen das Christentum in Afrika am Anfang zu den dort zahlreichen Synagogen gehabt hat, darüber fehlt uns leider jede Kunde.

²⁾ Eine besondere Beziehung der afrikanischen Kirche zu Rom muß von der Gründungsperiode her bestanden haben (Tertull., de praescr. 36: „Roma, unde nobis quoque auctoritas praesto est“); aber Näheres wissen wir nicht, und daß römische Christen das Evangelium nach Afrika gebracht haben, ist keine notwendige Annahme. Beziehungen zu Jerusalem, die Augustin geltend macht, sind abstrakt.

³⁾ Aus Vita Cypriani per Pontium 1 (cf. 19) folgt, daß vor Cyprian, also vor dem J. 258, in Afrika überhaupt keine Kleriker Märtyrer geworden sind. Das ist sehr merkwürdig! Sie wußten sich mit der Obrigkeit zu stellen, wie uns die bittren Klagen über die „hirschfüßigen“ Kleriker und über die Methode, die drohenden Verfolgungen durch Geld abzuwenden, beweisen (Tertull., de fuga in persecut.). Die tertullianische Schrift „ad martyres“

Christen in Numidien hören wir so frühe wie von solchen in Karthago. Vier afrikanische Städte mit Christengemeinden — nur vier — lassen sich aus den Werken Tertullians feststellen; Adrumet, Thysdrus, Lambese und Uthina. Es sind große Orte, Lambese in Numidien der Hauptwaffenplatz Afrikas.¹⁾ Adrumet und Thysdrus (ad Scap. 3. 4) liegen in der Byzacena. Also hatte auch diese Provinz schon Christen. Aber auch Mauretanien besaß solche bereits; Tertullian spricht (l. c. c. 4) vom Praeses Mauretaniae, der die Christen blutig verfolge. Er bezeugt also Christen in Numidien²⁾, der Byzacena und Mauretanien.³⁾ Wie stark das punische Element in der Kirche um das Jahr 200 und im 3. Jahrhundert gewesen ist, wissen wir nicht. Von Tertullian und Cyprian hören wir so gut wie nichts über dasselbe — man könnte meinen, es wäre gar nicht vorhanden —; aber das 4. Jahrhundert (s. vor allem die Schriften Augustins) zeigt uns, wie mächtig es war: Bischöfe und Parochi mußten punisch verstehen. Man darf wohl annehmen, daß die punische Bevölkerung langsamer als die eingewanderte griechisch-lateinische sich dem Christentum zugewandt hat und noch im 3. Jahrhundert stark zurücktrat (die Namen der afrikanischen Bischöfe sind fast sämtlich im 3. Jahrhundert lateinisch); aber gefehlt hat dieses Element von Anfang an nicht. Unter den Märtyrern begegnen punische Namen, ja der erste afrikanische Märtyrer, Namphamo, war ein Punier. Indessen ist es niemals, soviel wir wissen, zu einer punischen Bibelübersetzung gekommen; also bedeutete die Christianisierung der Punier zugleich eine Romanisierung.⁴⁾

In Afrika ist wahrscheinlich die lateinische Bibel früher entstanden als in Rom, und Afrika wurde das Mutterland der christlich lateinischen Litteratur. In diesem Sinne hat es eine weltgeschichtliche Bedeutung.

Sehr beachtenswert ist das starke militärische Element in der afrikanischen Kirchensprache. Schon bei Tertullian, dem

zeigt, daß es bis zum Zeitpunkt ihrer Abfassung ganz wenige Märtyrer in Afrika gegeben hat. Tertullian verweist nicht auf alte christliche Märtyrer, sondern auf Lucretia, Regulus, u. s. w.

¹⁾ Lambese ist ad Scap. 4 („Nam et nunc a praeside Legionis vexatur hoc nomen“) gemeint.

²⁾ S. auch, was ad Scapul. 4 von Vespronius Candidus erzählt wird; er war Legatus Augusti pro praetore in Numidien (CIL T. VIII n. 8782).

³⁾ Daß es eine ganze Anzahl von Bischöfen in Afrika schon um das J. 200 gegeben hat, ergibt sich auch aus de fuga 11, wo von Bischöfen, die in der Verfolgung geflohen sind, die Rede ist.

⁴⁾ Über das Punische in der Kirche Afrikas vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons I S. 40 ff. Den nur punisch sprechenden Christen wurde die Bibel im Gottesdienst gedolmetscht und punisch gepredigt.

Soldatenkinde, läßt es sich konstatieren, aber viel auffallender tritt es in der religiösen Sprache Cyprians hervor, welche maßgebend geworden ist. Ist dieses Element zufällig oder sind alte Zusammenhänge zwischen dem Christentum und den Lagern in Afrika anzunehmen? Auch das juristische Element ist nicht nur auf Tertullians Einfluß zurückzuführen: die Kirchensprache, die in Afrika geschaffen worden ist, zeigt, daß sie, soweit sie nicht vulgär ist, von eingewanderten Beamten und Militärs geschaffen ist.

In der Zeit zwischen dem Jahre 211 und 249 (Cyprian) ist ein starkes Wachstum des Christentums in Karthago und allen afrikanischen Provinzen zu konstatieren. „Tot milia haereticorum“ sind in dieser Zeit nach Cyprian, ep. 73, 3, der Kirche zugeführt worden. Auf der Synode zu Karthago unter Agrippinus (spätestens um 218—222) über die Gültigkeit der Ketzertaufe waren bereits 70 afrikanische und numidische¹⁾ Bischöfe zugegen²⁾, und (ep. 59, 10) auf einer Synode zu Lambese³⁾ unter dem Vorgänger Cyprians, Donatus („ante multos fere annos“, sagt Cyprian, also gewiß nicht später als c. 240), waren 90 Bischöfe anwesend.⁴⁾ Leider sind uns die Listen für diese beiden Synoden nicht erhalten. Erwägt man, daß erfahrungsgemäß nur ein Teil der Bischöfe die Synoden besucht hat, so lassen diese Zahlen auf eine außerordentliche Verbreitung der Kirche schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts schließen. Allerdings ist dabei nicht zu vergessen, daß die Organisation der Kirche in Nordafrika augenscheinlich ein Bistum verlangte, wo auch nur wenige Christen waren, also in jedem Städtchen. Die bischöfliche Organisation ist in Afrika noch strenger durchgeführt worden als in Kleinasien und Unteritalien. Von detachierten Presbytern und Diakonen hören wir nichts; auch aus Cypr. ep. 62, 5 braucht man nicht auf solche zu schließen.⁵⁾

¹⁾ Auf die Frage der politischen und kirchlichen Einteilung Afrikas gehe ich nicht ein, s. darüber die Untersuchungen von Mommsen und von Schwarze (Unters. über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche, 1892). Es gab Synoden für die einzelnen Provinzen (wann sie begonnen haben, wissen wir nicht) und eine Generalsynode. Die Stellung Karthagos geht aus Cypr. ep. 48, 3 deutlich hervor: „Quoniam latus fusa est nostra provincia, habet etiam Numidiam et Mauretanium sibi cohaerentes.“

²⁾ Augustin, de unico bapt. c. Petil. 13 (22), cf. Cypr. ep. 71.

³⁾ Man kann aber die Stelle auch so verstehen, daß sie nichts über den Ort der Synode aussagt; dann tagte auch sie in Karthago.

⁴⁾ Daß es durchweg numidische waren, ist nicht gewiß.

⁵⁾ Diese episkopale Organisation in Afrika ist eine Folge der auf die Phönizier zurückgehenden Stadtgemeinden-Organisation Nordafrikas. „Als die Römerherrschaft in Afrika begann, bestand das damalige karthagische Gebiet überwiegend aus größtenteils kleinen, jede von ihren Schofeten verwalteten Stadtgemeinden, deren man 300 zählte; und die Republik hatte daran nichts geändert“ (Mommsen, Röm. Gesch. V S. 644; über die Um-

Aus den Schriften und Briefen Cyprians tritt deutlich hervor, wie groß die Kirche und die abgestufte Anzahl der Kleriker in Karthago gewesen ist¹⁾ und wie verbreitet das Christentum in den Provinzen. Die Schrift *de lapsis* zeigt, daß sich die neue Religion in der Hauptstadt in den letzten 30 Jahren wie eine *religio licita* eingebürgert und verweltlicht hatte und in allen Ständen verbreitet war. Die Opfer der decianischen Verfolgung, nämlich die Opfer durch Verleugnung, müssen nach Tausenden gezählt haben. Vor allem aber zeigt die Persönlichkeit Cyprians selbst, welche Bedeutung bereits ein Bischof von Karthago hatte. Man hat, wenn man seine Briefe und sein Martyrium liest, den Eindruck, daß hier ein Mann steht, der das Ansehen und die Macht eines *Praeses provinciae* besitzt. Hinter Paul von Samosata (s. o. S. 433 ff.) steht er sicher nicht zurück. Daß unter seinem Episkopat zahlreiche Heiden für das Christentum gewonnen worden sind (ep. 66, 5: „*novus credentium populus*“), glauben wir ihm gerne. Welche Umstände gewirkt haben, um in Afrika das Christentum so mächtig werden zu lassen, wissen wir leider nicht. Die Persönlichkeit Cyprians, so hervorragend sie war, ist doch nur ein Faktor der Christianisierung gewesen.²⁾

Für die Statistik ist den Werken Cyprians wenig zu entnehmen. Nach ep. 62, 5 hat er mit dem Briefe an einige von Räubern gebrandschatzte numidische Gemeinden eine Liste aller der Mitglieder der Gemeinde von Karthago übersandt, die Unterstützungen (bez. Lösegeld) in der Höhe von 100 000 Sestertien (= 17–20 000 M.) geschickt hatten. Leider ist diese Liste aber nicht zusammen mit dem 62. Brief abgeschrieben worden, also

wandlung derselben in italische Städte S. 646 f.). Daß die Kirche bei den Berbern nicht Wurzeln schlug, liegt neben anderem wohl auch darin, daß sie vornehmlich die Gebirge und Steppen inne hatten und keine städtische Ordnung besaßen, sondern Eingeborenenverbände bildeten unter unmittelbarer Hoheit der Statthalter. Unter solchen Verhältnissen ist eine Christianisierung fast nirgendwo möglich gewesen. Nur in gewissen keltischen Gebieten, vor allem in Irland, hat die Kirche diese Schwierigkeit überwunden, aber erst nachdem sie im Mönchtum ein neues und zweckmäßigeres Instrument der Propaganda erhalten hatte.

¹⁾ Nicht so groß wie in Rom; denn auch für die christlichen Gemeinden gilt: „*pro magnitudine sua debet Carthaginem Roma praecedere*“ (Cypr. ep. 52, 3).

²⁾ Aber die zentrale Stellung, die Karthago in der Christenheit in der Mitte des 3. Jahrhunderts besaß, ist wohl ausschließliches Verdienst Cyprians; er korrespondierte mit Bischöfen in Rom, Spanien, Gallien, Kappadocien; er hat dafür gesorgt, daß seine Briefe in der Frage der Gefallenen „*in notitiam ecclesiae omnibus et universis fratribus*“ kamen (ep. 55, 5), und er regierte die Kirchen Nordafrikas von den Syrten bis Mauretanien.

nicht auf uns gekommen.¹⁾ Nach ep. 59, 9 hat er dem Cornelius von Rom eine Liste aller afrikanischen Bischöfe angekündigt, die sich vom novatianischen Schisma fern halten; auch dieses Verzeichnis fehlt uns. Aus den Berichten über die afrikanischen Synoden, die vor der großen Synode über die Ketzertaufe gehalten worden sind, können wir nichts lernen; denn daß ein „copiosus episcoporum numerus“ bez. 42, 66, 37, 31 (aus der Proconsularis; sie schreiben an 18 numidische Bischöfe), 71 Bischöfe anwesend waren, lehrt uns nichts. Dagegen ist von hohem Wert das Protokoll, das wir über die Synode vom Jahre 256 oder 257 (Ketzertaufstreit) unter den Werken Cyprians besitzen; denn hier sind die Voten von 87 Bischöfen wörtlich mitgeteilt, und die Sitze dieser Bischöfe sind angegeben. Mit einem Schlage werden wir also über eine große Anzahl von Bistümern belehrt, die vor dem Jahre 256/57 bereits bestanden haben. Eine nicht ganz geringe Anzahl derselben ist freilich auch heute noch nicht identifiziert trotz der ausgezeichneten Fortschritte, die die Erforschung des römischen Afrikas gemacht hat, aber die Mehrzahl ist mit Hilfe der späteren Konzilien, des Corpus Inscr. Lat. (T. VIII) und der Untersuchungen von Tissot und anderen zu verifizieren (s. u.). In allen Teilen Nordafrikas (z. B. in Tripolitaniern vier) bestanden bereits Bistümer, die meisten in der nördlichen Proconsularis, die wenigsten, wie zu erwarten, in Mauretanien; Numidien zeigt eine sehr bedeutende Zahl.²⁾ Wir dürfen aber mit Fug annehmen, daß dies große afrikanische Konzil von den meisten, dem Cyprian günstig gesinnten Bischöfen dieser Provinzen beschickt worden ist, soweit sie nicht durch besondere Verhältnisse am Erscheinen verhindert waren. Freilich — die Freunde der Ketzertaufe waren nicht gekommen, und wir wissen nicht, wie stark sie waren³⁾;

¹⁾ Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 153 schreibt: „Die karthaginensische Gemeinde kann noch nicht groß gewesen sein [z. Z. Cyprians]. Cyprian sagt gelegentlich, er kenne jedes Gemeindeglied. Das weist doch höchstens auf 3—4000 Seelen.“ Uhlhorn hat die Stelle ep. 41, 1 im Auge; aber aus ihr kann man unmöglich herauslesen, daß Cyprian alle Mitglieder der Gemeinde kennt. Mir scheint die Zahl 3—4000 zu niedrig gegriffen. Aus den Stellen über die Verfolgungen und anderen (auch über Häretiker) habe ich den Eindruck, daß die Uhlhornsche Zahl selbst dann noch zu niedrig gegriffen ist, wenn man sie als die Zahl der selbständigen Männer faßt und daher verdreifacht oder vervierfacht. Aber darin hat Uhlhorn recht, daß nach den cyprianischen Briefen die Gemeinde von Karthago unmöglich eine Gemeinde von vielen Zehntausenden gewesen sein kann.

²⁾ Numidia procons. und Numidien scheinen zusammen kaum weniger Bistümer gezählt zu haben wie die Proconsularis (Zeugit. u. Byzac. zusammen). Daß der größte Teil der identifizierten Bistümer an den Hauptstraßen liegt, war a priori zu erwarten.

³⁾ Cyprian spricht im Eingang nur von „episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, Mauretania“.

aber in der Mehrzahl waren sie gewiß nicht. Die Zahl sämtlicher afrikanischer Bischöfe z. Z. Cyprians wird wohl schwerlich mehr als c. 150 betragen haben.¹⁾

Leider bieten die afrikanischen christlichen Inschriften, in vieler Hinsicht so einzigartig und wertvoll, für die vorkonstantinische Zeit sehr wenig Sicheres; sie sind fast niemals datiert und daher für unsere Zwecke fast sämtlich unbrauchbar. Die zahlreichen Märtyrer-Inschriften sind fast durchweg erst später gesetzt und bezeugen in der Regel auch nicht, daß der Märtyrer an diesem Ort gelitten hat, sondern daß man ihn hier verehrt, bez. Reliquien von ihm hierher gebracht hat. Die Durcharbeitung des Materials der christlich afrikanischen Inschriften, für das 4. — 6. Jahrhundert so bedeutsam, hat für das dritte so gut wie nichts ergeben. Eine schwere Crux bieten auch die Märtyrerakten und -berichte für Afrika. Was sich Haltbares aus ihnen ermitteln läßt, ist am Schluß der für Afrika gegebenen Städte-Liste zusammengestellt.

In der Zeit von Gallienus bis zum Jahr 303 muß die Kirche in Afrika in geometrischer Progression gewachsen sein.²⁾ Aus den donatistischen Aktenstücken, schon die früheste Zeit des Schismas betreffend, gewinnt man fast den Eindruck, daß das Christentum bereits die Religion Nordafrikas ist. Dieser Eindruck wird bestärkt durch ein Schreiben Konstantins (bei Euseb., h. e. X, 5), in welchem diese „besonders bevölkerten“ Provinzen wie christliche angesehen zu werden scheinen. Man betrachte sich ferner (nach den „Gesta apud Zenophilum“) den Klerus und Kirchenschatz von Thamugadi oder nach derselben Quelle den Klerus von Cirta³⁾, und man wird urteilen, daß der Sieg der Kirche in Afrika auch durch die innere Entwicklung der Dinge nahe bevorstand. Die diokletianische Verfolgung, obgleich sie in Afrika nur volle zwei Jahre gedauert hatte, hat zwar viele Mär-

1) In der Nähe von Karthago lagen mehrere Städte, aus denen kein Bischof auf dem Konzil erschienen ist, während doch nicht anzunehmen ist, daß sie einen solchen nicht besaßen. Man wird daher vermuten dürfen, daß diese Bischöfe Gegner Cyprians in der Frage der Ketzertaufe waren.

2) Zur Zeit Cyprians waren einige Gemeinden sicher noch sehr klein und arm. Hält doch Cyprian für möglich, ja für wahrscheinlich, daß die christliche Gemeinde einer Stadt das Existenzminimum zum Unterhalt eines Christen (eines Lehrers der Schauspielkunst, der seinen Beruf aufgeben soll) nicht werde aufbringen können! Die Stadt ist nicht genannt, aber ihr Bischof heißt Eucratius, und unter den Bischöfen der „Sentent. LXXXVII episcoporum“ findet sich ein Eucratius a Thenis. Möglich also, daß Thenä die Stadt ist mit der so kleinen und armen Gemeinde.

3) Basiliken standen bereits in Städten wie Zama und Furni (s. Acta Purgat. Felic. 4).

tyrer und Verleugner gekostet — selbst Eusebius gedenkt im fernen Cäsarea der Märtyrer in Afrika und Mauretanien, h. e. VIII, 6 —, aber nach beendigter Verfolgung flutete die Menge der Verleugner wieder zurück. Am deutlichsten zeigt die donatistische Bewegung, wie tief die neue Religion in das Volk, auch in das punische, nunmehr eingedrungen war; fing man doch an, sie als nationales Palladium auszugestalten.

Natürlich war das Heidentum — von den Berbern ganz abgesehen — noch im 4. Jahrhundert nicht erloschen, aber der Widerstand scheint hier generell geringer gewesen zu sein als anderswo. Was uns von den heidnischen Reaktionen in Calama und Sufes berichtet wird (Augustin, ep. 90. 91. 50), muß als Ausnahme betrachtet werden.

Was die Zahl der Bistümer betrifft, so sind bis zum Jahr 258 fast 100 nachweisbar, dazu kommen noch etwa 25 bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts. Allein, daß diese nachweisbaren Plätze längst nicht alle Plätze sind (s. o.), an denen sich Bistümer befanden, ergibt sich auch aus folgender Erwägung. Optatus nennt in seinem Werke gegen die Donatisten beiläufig 17 Städte, in denen z. Z. der großen Verfolgung Bistümer waren. Von diesen 17 sind nur 8 auch bei Cyprian erwähnt, die übrigen 9 fehlen bei ihm. Daraus kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern, daß sich die Zahl der Bistümer in Afrika in der Zeit vom Jahre 258 bis 303 nahezu verdoppelt hat. Nimmt man nun (s. o.) für die Zeit Cyprians etwa 130—150 Bistümer an, so wird man geneigt sein, etwa 250 für den Anfang des 4. Jahrhunderts anzusetzen. Diese Hypothese wird durch die Nachricht verstärkt, daß sich im Jahre 330 bereits 270 donatistische Bischöfe versammeln konnten. Das Wachstum des nordafrikanischen Episkopats zeigt also, wenn unsre Erwägungen richtig sind, folgende Stufenfolge: um das Jahr 220 (Agrippinus) 70—90 Bistümer, um die Mitte des 3. Jahrhunderts gegen 150 Bistümer, am Anfang des 4. Jahrhunderts schwerlich unter 250, am Anfang des 5. Jahrhunderts etwa 600 Bistümer.

Ich lasse nun eine Liste der Orte, welche uns für die Zeit vor dem Jahre 325 als solche bekannt sind, in denen christliche Gemeinden waren, folgen¹⁾:

Die vor Cyprian bezeugten Orte²⁾:

Karthago (Tertullian).

¹⁾ Das Werk von Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1892 f., habe ich leider nicht einsehen können.

²⁾ Bei der Bestimmung der Provinzen, in denen die Städte liegen, habe ich mich nach der Karte des CIL Bd. VIII gerichtet.

Madaura (in Numidien, daselbst nach Augustin der erste afrikanische Märtyrer).

Seilium (Acta Mart. Seil.; bisher nicht identifiziert; der Ort muß aber in Numidia procons. gelegen haben, s. Neumann, Röm. Staat und Kirche I S. 71; mit Cillium in der Byzacena ist es nicht identisch).

Uthina (Tertull., de monog. 12; Afric. procons. Zeug.).

Lambese (Tertull., ad Scapulam 4. Der Häretiker Privatus zu Lambese, nicht später als c. ann. 240; Numid.).

Hadrumentum (Tertull., ad Scap. 3; Africa procons. Byz.).

Thysdrus (Tertull., ad Scap. 4; Africa procons. Byz.).

Tipasa (Mauret. Caes., datierte christliche Inschrift vom Jahre 238, CIL T. VIII nr. 9289. Suppl. 20 856; doch ist die Christlichkeit nicht ganz sicher).

Christen z. Z. Tertullians in Mauretanien, s. ad Scap. 4: „Nam et nunc . . . a praeside Mauretaniae vexatur hoc nomen.“

Die durch Cyprian bezeugten Orte¹⁾:

Abbir Germanicana (Identifizierung unsicher. s. Wilmanns CIL VIII p. 102; Tissot, Géogr. de la province Romaine

¹⁾ Die 87 Bischöfe auf dem Konzil zu Karthago haben nicht nach Provinzen abgestimmt, so daß man in Fällen, wo der Bischofssitz bisher nicht identifiziert ist, aus der Reihenfolge leider nicht entscheiden kann, in welcher Provinz er zu suchen ist. Doch bieten spätere karthaginienische Konzilien, in deren Listen Provinzen für die Bistümer angegeben sind, eine gewisse Hilfe. Eine besondere Stellung nimmt aber auf unserem Konzil der durch zwei Mitglieder vertretene Episkopat von Tripolitanien ein, von denen das eine auch im Namen zweier abwesender tripolitanischer Bischöfe votiert hat (es ist übrigens merkwürdig, daß Neapolis neben Leptis magna einen eigenen Bischof hat und daß nicht der Bischof von Neapolis, sondern der von Oea den Bischof von Leptis magna vertritt; wahrscheinlich war er der ältere: vielleicht ist übrigens unter Neapolis, obgleich es auf Oea folgt, doch nicht das tripolitanische zu verstehen, sondern Neapolis in der Zeugitana). Diese Tripolitaner haben am Schluß der Abstimmung votiert (nr. 83—86), und sie allein entschuldigen das Ausbleiben zweier Kollegen und geben für sie die Stimme ab. Da im Eingang des Protokolls Tripolitanien überhaupt nicht genannt ist, sondern nur Afrika, Numidien und Mauretanien, so ist vielleicht anzunehmen, daß die tripolitanischen Bischöfe damals noch nicht regelmäßig Mitglieder der afrikanischen Generalsynode waren, sondern eine selbständigere Stellung ihr gegenüber hatten und diesmal besonders geladen waren (daher auch die sonst nicht übliche Stimmabgabe in absentia). Haben die übrigen Bischöfe nicht nach Provinzen abgestimmt — ein Beweis, daß die kirchliche Provinzialabteilung Afrikas noch sehr unvollkommen war —, so liegt es nahe, daß sie nach der Anciennetät votiert haben, und diese Annahme wird bekräftigt, (1) durch die bekannte Tatsache, daß in Numidien stets der älteste Bischof die Metropolitangeschäfte führte, (2) durch die Beobachtung, daß der an 71. Stelle votierende Bischof (der Bischof von Cuicul) die „novitas“

d'Afrique II p. 593. 771. Wilmanns identifiziert Abbir cellense [Africa procons. Zeug.] mit Abbir maius, unser Abbir mit Abbir minus, das auch in der Procons. Zeug. zu suchen ist).

Abitini (nicht identifiziert; es muß bei Membressa in Africa procons. Zeug. gelegen haben; auch Märtyrer daselbst, s. Ruinart, Acta Mart. p. 414 ff.).

Aggya (= Aebia = Agbia, in Africa procons. Zeug.; Tissot II p. 339. 341. 450).¹⁾

Ammedera (= Ad Medera in Afric. procons. Byz.; Tissot II p. 459 f. 816).

Assuras (Numid. procons.; Tissot II p. 568. 619. 818).

Ausafa (wahrscheinlich = Uzappa, s. Tissot II p. 575. 586. 600. 791; in Africa procons. Byz., nicht weit von der Süd-ostecke von Numid. procons.).

Ausuaga (= Auzuaga; es gab zwei Orte dieses Namens in Africa procons., sie sind aber m. W. bisher nicht identifiziert; Tissot II p. 772).

Bagai (Numid., s. Tissot II p. 817).

Bamacorra (Numid.; der Ort ist nicht identifiziert; er hat seinen Namen vom Stamm der Bamacures, Plinius V, 4; Tissot II p. 777).

Biltha (der Bischof dieser nicht identifizierten Stadt ist auf dem großen Konzil Cyprians der erste Redner; der Ort ist nach der Liste des Konzils von 411 in Africa procons. zu suchen).

Bulla (ist wohl mit Bulla Regia in Numid. procons. identisch; doch scheint es auch in Africa procons. ein Bulla gegeben zu haben).

Buslacena (= Bisica Lucana in Africa procons. Zeug.?? schwerlich; der Ort ist unbekannt).

Buruc (Burug; unbekannt; in der Procons.).

Capsa (= Gafsa in Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 663. 783; es scheint aber auch in Numidien ein Capsa gegeben zu haben, s. Tissot p. 777).

Carpi (Africa procons. Zeug.).

Castra Galbae (nicht identifiziert, in Numidien).

seines Episkopats hervorhebt („Novitas episcopatus effecit, ut sustinerem quid maiores iudicarent“), und ebenso der 78. Bischof („Quod et ipsi scitis, non olim sum episcopus constitutus“). Ganz streng aber kann das Prinzip der Anciennetät nicht durchgeführt worden sein, wie die Vergleichung der Namen der Bischöfe der früheren Konzilien beweist.

¹⁾ Andere identifizieren Aggya nicht mit Agbia, sondern denken an oppidum Agense.

Cedia (Numidien, s. Tissot II p. 817).

Chullabi (unbekannt).

Cibaliana (unbekannt; Procons.).

Cirta (Numidien; aus Cirta — daß es daselbst vor der großen Verfolgung mehrere Basiliken gab, folgt aus Optat. I, 14 — stammte der Disputant Cäcilius Natalis im Octavius des Minucius Felix; s. dazu CIL VIII nr. 7094—7098 und Dessau im Hermes, 1880, Heft 3).

Cuicul (Numidien, an der Grenze von Mauretanien, s. Tissot II p. 27. 409. 806. 815).

Curubis (Africa procons. Zeug.)

Diana (so Cypr. ep. 34, 1 nach Cod. Z: „Gaio Dianensi“, Mss. al.: „Gaio Didensi“; es ist wohl Diana Veteranorum in Numidien, s. Tissot II p. 484. 508. 817).

Dionysiana (Africa procons. Byz., nicht identifiziert).

Furni (Africa procons. Zeug., Tissot II p. XVI. 322. 580).

Gazaufala (= Gadiaufala, Numidien, s. Tissot II p. 385. 418).

Gemellae (schwerlich ist der Ort im äußersten Südosten von Numidien (= Mlili) gemeint, sondern das mauretanische Gemellae südöstlich von Sitifis, s. Tissot II p. 28. 30. 507 bis 509. 523. 807; ein drittes Gemellae liegt bei Capsa in der Byzac.).

Germaniciana (Africa procons. Byz., zwischen Aquae regiae und Thydrus, Tissot II p. 589).

Girba (Mss. auch Girha und Gibar; nicht zu identifizieren; die Insel Girba in Tripolitanien?).

Gorduba (Mss. al.: Gor, in Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 555. 595).

Gurgites (Africa procons. Byz., nicht zu identifizieren).

Hippo Regius (Numid. procons.).

Hippo Diarrhytus (Africa procons. Zeug.).

Horrea Caelia (Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 145. 809).

Lamasba (Numidien).

Lares (Numid. procons., s. Tissot II p. 454. 816).

Leptis magna (Tripol., s. Tissot II p. 31. 219. 812).

Leptis minus (Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 49. 168. 171. 728. 810).

Luperciana (unbekannt).

Macomades (Numid., s. Tissot II p. 477; vielleicht ist aber Macomades minores gemeint an der Küste von Africa procons. Byz.; an Macomades Syrtis ist nicht zu denken).

Mactaris (Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 586. 620. 819).

Marazana (Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 629).

Marcelliana (unbekannt).

Mascula (Numid., s. Tissot II p. 480 f. 505. 817).

Membressa (Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 325. 774. 812).

Midila (al.: Madili, Medila; im 5. Jahrhundert gab es ein numidisches Bistum Midili; hier aber ist vielleicht der nicht weit vom heutigen Tunis gelegene pagus Mercurialis Veteranorum Medelitanorum gemeint, s. Tissot II p. 591).

Milev (Numidien).

Misgirpa (al. Miscirpa, Migiripa, Migirpa, unbekannt, in der Procons.).

Miguæ bei Cirta in Numid. (durch das Mart. Mariani et Jacobi bekannt).

Muzula (unbekannt; in der Procons.).

Neapolis (Tripolit., s. Barth bei Tissot II p. 220; obgleich Neapolis ein Quartier von Leptis magna war, hatte es seinen eigenen Bischof; will man das nicht annehmen, so muß man trotzdem, daß dieses Neapolis unmittelbar nach Oea steht, die Stadt Neapolis in Africa procons. Zeug. hier verstehen, s. oben u. Tissot II p. 133 f.).

Nova (Nova Petra, nicht weit von Diana in Numidien? Tissot II p. 509, oder Nova Sparsa bei Gemellae? oder ein unbekannter Ort?).

Obba (al. Bobba, wird gewöhnlich in Mauretanien gesucht, aber es liegt nicht weit von Lares in Numid. procons., s. Tissot II p. 459).

Octavum (Numid. oder Byz., nicht identifiziert).

Oea (Tripolit., s. Tissot II p. 217. 812).

Rucuma (Africa procons., nicht identifiziert).

Rusicade (Numid., Tissot II p. 103. 808).

Sabrata (Tripol., Tissot II p. 209. 211).

Segermes (= Henchir Harat in Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 558).

Sicca (= Sicca Veneria in Numid. procons., Tissot II p. 7. 21. 375. 815).

Sicilibba (Africa procons. Zeug., Tissot II p. XVI. 318. 437. 564).

Sigus (Bergwerk bei dieser Stadt südöstlich von Cirta, Cypr. ep. 79, Tissot II p. 424).

Sufes (Africa procons. Byz., Tissot II p. 617).

Sufetula (Africa procons. Byz., Tissot II p. 613. 819).

Sutunurum (Mss: Sutunurcensis, Suturnucensis, Quoturnicensis, Utunurcensis, vielleicht Suburburensium gens, zwischen Cirta und Sitifs in Numidien, s. CIL VIII nr. 10335 und 8270).

Thabraca (Küstenstadt an der Grenze von Africa in Numid. procons., Tissot II p. 94. 808).

Thambi (nicht identifiziert).

Thamogade (= Thamugadi, Numidien; s. Tissot II p. 30. 487. 817).

Tharasa (in Numidien, nicht identifiziert).

Thasualthe (al. Thasuathe, vielleicht identisch mit Thasarte in dem südlichsten Teil der Byz. an der Grenze von Tripolit., s. Tissot II p. 656).

Thelebte (Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 49. 648f. 676. 783).

Thenae (Africa procons. Byz., s. Tissot II, p. 2. 16. 190. 811).

Theveste (Numidien; s. auch Optat. II, 18).

Thibaris (Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 367).

Thimida Regia (Africa procons. Zeug. s. Tissot II p. 590).

Thinisa (wahrscheinlich Thunisa, Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 86).

Thubunae (im äußersten Südwesten Numidiens, s. Tissot II p. 719).

Thurburbo (entweder Th. minus in Africa procons. Zeug., Tissot II p. 247. 812, oder Th. maius im südlichen Teil derselben Provinz, Tissot II p. 545; Augustin kennt Märtyrer in dieser Stadt, welche die minder gute Klasse der Mss. der Acta Perpetuae et Felic. mit diesen zusammenwirft).

Thucca (= Thugga in Africa procons. Zeug.).

Tucca (Küstenstadt an der Grenze von Numidien und Mauretanien, Tissot II p. 411f., oder = Tucca Terebenthina im nördlichen Teil der Byzac., Tissot II p. 619).

Thuccabor (Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 291. 812).

Vadae? Badae? Badis? Cod. T: Abbadis (in Numidien, nicht identifiziert, vielleicht Ad Badias zwischen Bescera und Ad Maiores im südlichsten Numidien).

Vaga (in Afrika procons. Zeug., s. Tissot II p. 6. 302. 813).

Victoriana (in Numidien, nicht identifiziert).

Vicus Caesaris (unbekannt, wohl in Numidien; schwerlich = Vicus Augusti südlich von Vaga in Africa procons. Zeug., s. Tissot II p. 251. 697. 770).

Ululis (unbekannt; soll man Uzelis in Numidien oder Uzalis bei Utica einsetzen?).

Utica (Africa procons. Zeug.).

Zama (Zama Regia in Numidia proconsul., s. Tissot II p. 7. 571. 577f. 586; an Zama minor [Colonia Zama] ist hier wohl nicht zu denken).¹⁾

Die nach Cyprian und bis zum Nicänum bezeugten Orte:

Aptungi (Autumni; bisher nicht identifiziert; wohl in Numid. procons.; Acta Donat.).

Aquae Tibilitanae (in Numid., an der Grenze von Numid. procons., Acta Donat., s. Tissot II p. 384).

Calama (Numid. procons., Acta Donat., s. Tissot II p. 43f.).

Centurionis (Centurionensis, Acta Donat., in Numid., nicht identifiziert).

Garbe (Acta Donat., in Numid., nicht identifiziert).

Limata (Acta Donat., in Numid., nicht identifiziert).

Rotarium (Acta Donat., in Numid., nicht identifiziert).

Casae Nigrae (Acta Donat., in Numid., nicht identifiziert).

Tigisis Numid. (Acta Donat., in Numid., s. Tissot II p. 420. 816).

Caesarea Mauret. (Synode v. Arles; alte Märtyrer, s. CIL VIII nr. 9585).

Legisvolumen (in Numid., unbekannt; Synode v. Arles).

Pocofeltae (Synode v. Arles; es ist nicht sicher, daß diese Stadt in Nordafrika zu suchen ist).

Verum (Synode v. Arles; es ist ungewiß, ob diese Stadt in Nordafrika zu suchen ist).

Alatina (oder Alutina, unbekannt; aber mehrere Mss. [Mart. Saturnini, Dativi] schreiben Abitini, eine Stadt, die auch Cyprian erwähnt, s. o.).

Ambiensis (in einem Mss. wird der Märtyrer Maximus als apud Ambiensem provinciam gemartert bezeichnet [Ruinart p. 202]; nach der Notitia eccl. Africanæ war in Mauretanien ein episcopus Ambiensis; der Ort ist unbekannt).

Bolitana civitas (Märtyrer daselbst nach Augustin; der Ort ist unbekannt; vielleicht = Ballis [Vallis], s. Optat. II, 4).

¹⁾ Der Vater des Novatus starb in einem nicht genannten „vicus“, s. Cypr., ep. 52, 3. — In Mauretanien ist der Bischof incerti loci zu suchen, an den der 71. Brief Cyprians gerichtet ist (cf. ep. 72, 1), und wohl auch der Bischof Jubajan (ep. 73), der seinen Sitz in großer Entfernung von Karthago hatte.

Bubiduna? (Noviodunum? Nividunum? unbekannt; nach dem Martyrol. Syriacum waren Märtyrer daselbst).

Cartenna (Mauret.; Märtyrer daselbst; s. Schwarze, Unters. über die Entwicklung der afrikanischen Kirche, 1892, S. 109f.).

Cherchel (Mauret., zahlreiche Inschriften, die mit Wahrscheinlichkeit ins 3. Jahrhundert verlegt werden).

Cicabis (Ticabis; in Mauret. Sitif., nicht identifiziert, Mart., s. Schwarze S. 147).

Maxula (Africa procons. Byz., s. Tissot II p. 111. 719; nach Augustin waren Märtyrer daselbst).

Sitifis (Mauret., Märtyrer, s. Schwarze, a. a. O. S. 145ff.).

Thagaste (Numid. procons.; Augustin, de mendacio 13).

Thagura = Thagara (Numid. procons., s. Tissot II p. 382. 814; die h. Crispina stammte von hier).

Thibiuca (so ist statt Thibiura wohl zu lesen, an Thibursicum Bure ist nicht zu denken, in Africa procons. Byz., Mart. Felicis, s. Tissot II p. 287f.).

Tingi (Mauret., Acta Marcelli).

Uzalis (bei Utica oder Uzelis in Numid., Mart. Felicis et Gennadii).

Orléansville (bei dieser Stadt sind die Ruinen einer Basilika aufgedeckt, die nach einer Inschrift, CIL Nr. 9708, im Jahre 324 gegründet worden ist).

Cephalitana possessio (bei Thuburbo minus oder maius, unbekannt, in Africa procons. Zeug., Mart. Maximae et Secundae etc.).¹⁾

Sieht man von den Orten ab, die nicht einmal in Bezug auf die Provinz zu identifizieren sind, sowie von den Orten, die wegen Homonymie oder sonst zweifelhaft sind, so verteilen sich die übrigen so, daß auf die Proconsularis und Numidien die meisten Bistümer fallen, auf Tripolitani und Mauretani nur wenige. Nimmt man die Karte zur Hand, so fällt, bei Berücksichtigung der Bodenbeschaffenheit und der mutmaßlichen Bevölkerungsdichtigkeit, die Gleichmäßigkeit der Verteilung des

¹⁾ Eine auf das Jahr 322 datierte christliche Inschrift findet sich in Satafis = Ain Kebira in Mauretania Sitif. (s. CIL VIII Suppl. III nr. 20305; die Bogen sind mir durch die Güte des Hrn. Dessau mitgeteilt). Sollte nicht auch die Inschrift aus Auzia in Mauretania Caes. (l. c. nr. 20780), welche auf das Jahr 318 datiert ist und die Formel D. M. S durch „donis memoriae spiritantium“ wiedergibt, christlich sein? Zu Tipasa und der Märtyrerin Salsa daselbst vgl. l. c. nr. 20914 u. 20903. — Von den in den afrikanischen Provinzen aufgedeckten Kirchen- und Basiliken-Ruinen kann m. W. keine einzige mit Wahrscheinlichkeit auf das 3. Jahrhundert zurückgeführt werden, auch nicht die Kirche von Henchir-el-Atech (= Ad Portum).

Christentums über die Provinzen (Mauretanien ausgenommen) auf.¹⁾ Sie hat nur noch in gewissen Gebieten Kleinasiens eine Parallele und verbürgt an sich schon die tiefgreifende Christianisierung des Landes vor Konstantin — tiefgreifend und doch nicht nachhaltig. So schnell das Christentum hier Wurzel geschlagen und sich verbreitet hat, so schnell ist es vom Islam weggewischt worden. Die eingeborene Berbern-Bevölkerung ist entweder überhaupt nicht oder nur oberflächlich christianisiert worden. Die nächstfolgende Schicht, die punische, scheint größtenteils christianisiert worden zu sein; aber da das Punische niemals eine Kirchensprache noch die Bibel erhalten hat, so war die Christianisierung nicht nachhaltig. Die dritte Schicht, die griechisch-römische, ist wahrscheinlich allmählich ganz christlich geworden, aber sie war zu dünn. Einzelne Gemeinden haben sich zwar bis tief ins Mittelalter hinein erhalten; aber sie waren ganz spärlich, und die viel weniger zahlreichen Juden sind hier zäher geblieben als die Christen.

19. Spanien.

„Schon die Republik hatte gleich von Anfang an die Eroberung der ganzen Halbinsel in das Auge gefaßt.“ „Wenn dem weltgeschichtlichen Werke der Kaiserzeit, der Romanisierung des Occidents, von der Republik irgendwo vorgearbeitet war, so war dies in Spanien geschehen.“ „In keiner Provinz wurde in der Kaiserzeit die Romanisierung so energisch von oben herab gefördert wie in Spanien.“ „Als Augustus starb, überwog die römische Sprache und Sitte in Andalusien, Granada, Murcia, Valencia, Katalonien, Arragonien, und ein guter Teil davon kommt auf Rechnung nicht der Kolonisierung, sondern der Romanisierung.“ „Denkmäler mit einheimischer Schrift aus der Kaiserzeit sind in Spanien kaum nachzuweisen.“ „Eine gleich energische sakrale Romanisierung wie Spanien weist keine andere Provinz auf.“ „Was bei der lateinischen Schriftstellerei der Spanier geschichtlich besonders ins Gewicht fällt, ist das vollständige Anschmiegen dieser Provinzialen an die litterarische Entwicklung des Mutterlandes; die gallischen Rhetoren, die großen afrikanischen Kirchenschriftsteller sind auch als lateinische Schriftsteller einigermaßen Ausländer geblieben; die Seneca und Martialis würde an ihrem Wesen und Schreiben niemand als solche erkennen.“ „Tarraco wurde unter Augustus Sitz der Regierung.“ „Das Hauptquartier

¹⁾ Nur das beobachtet man noch, daß Karthago dieselbe Bedeutung, die es für die Romanisierung hatte, auch für die Christianisierung besaß. In der näheren und weiteren Umgebung der Hauptstadt sind die Gemeinden am zahlreichsten.

der spanischen Truppen ward zwischen der alten Metropole Asturiens Lancia und der neuen Asturica (Astorga) eingerichtet, in dem noch heute von ihm den Namen führenden Leon.“ „Obwohl sonst in den Provinzen des Senats kaiserliche Truppen nicht zu stehen pflegen, war ausnahmsweise Italica (bei Sevilla) mit einer Abteilung der Legion von Leon belegt.“ „Emerita (Merida) — eine von Augustus während seines Aufenthalts in Spanien gegründete und zur Hauptstadt der Provinz Lusitanien gemachte Veteranenkolonie. In der Tarraconensis finden sich die Bürgerstädte überwiegend an der Küste; im Binnenland tritt nur hervor die Kolonie Cäsaraugusta (Saragossa).“

Zu diesen Sätzen aus Mommsens Röm. Gesch. (V S. 57ff.) fügen sich die uns bekannten Daten der ältesten Kirchengeschichte Spaniens¹⁾ in überraschender Weise. Diese Geschichte beginnt für uns erst — von den Angaben des Irenäus²⁾ und Tertullian³⁾ abgesehen, daß es auch in Spanien Christen gäbe — mit dem Brief, den Cyprian als Antwort auf spanische Schreiben dorthin gerichtet hat (ep. 67). Der Brief lehrt, daß christliche Gemeinden in Leon, Astorga, Merida und Saragossa vorhanden waren, also ebendort, wo wir die ältesten suchen würden; er lehrt ferner, daß die spanischen Gemeinden bereits zahlreicher waren, ihre Bischöfe eine einheitliche Synode bildeten und daß einige Bischöfe weltlicher waren als sonst irgendwo und die feste Grenze zwischen Christentum und römischem Kult zu verwischen drohten (s. c. 6)⁴⁾; er lehrt endlich, daß die erste uns bekannte

¹⁾ Ein sehr fleißiges, aber unkritisches Werk ist das von Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien. Bd. I u. II (1862. 1864). Gams ist indes doch nicht so kritiklos wie mancher seiner spanischen Vorgänger.

²⁾ Iren. I, 10.

³⁾ Tertull. adv. Jud. 7: „Hispaniorum omnes termini.“

⁴⁾ „Quapropter cum, sicut scribitis, fratres dilectissimi, et ut Felix et Sabinus collegae nostri [spanische Bischöfe, die nach Karthago gekommen waren] adseverant utque alius Felix de Caesaraugusta fidei cultor ac defensor veritatis litteris suis significat, Basilides et Martialis [das sind die beklagten Bischöfe] nefando idololatriae libello contaminati sint, Basilides adhuc insuper praeter libelli maculam [decianische Verfolgung] cum infirmitate deumberet, in deum blasphemaverit et se blasphemasse confessus sit et episcopatum pro conscientiae suae vulnere sponte deponens ad agendam paenitentiam conversus sit deum deprecans et satis gratulans si sibi vel laico communicare contingeret, Martialis quoque praeter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos, actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idololatriae et Christum negasse contestatus sit cumque alia multa sint et gravia delicta quibus Basilides et Martialis implicati tenentur etc.“

Appellation eines ausländischen Bischofs an den römischen hier erfolgt ist (s. c. 5). Man war eben in Spanien römisch.¹⁾ Sichten wir ferner den Wust der spanischen Märtyrerlegenden, so können wir mit Sicherheit Tarragona, Sevilla, Cordova, Calahorra, Complutum, Saragossa als Städte nennen, in denen es christliche Gemeinden gegeben hat, und auch für Italica, Barcelona und Gerunda [= Gerona] sind Martyrien und daher Gemeinden wahrscheinlich. In den meisten dieser Städte würden wir a priori solche vermuten.²⁾

Mit diesen wenigen Notizen wäre die spanische Kirchengeschichte in der Zeit vor Konstantin für uns erschöpft — kein berühmter Bischof und schlechterdings kein christlicher Schriftsteller erscheint; irgend eine Selbständigkeit zeigt sich nirgends³⁾, hätte uns nicht ein gütiges Geschick die Akten einer spanischen vorkonstantinischen Synode samt den Unterschriften aufbewahrt, der Synode von Elvira.⁴⁾

Die Unterschriften — die Namen sind natürlich lateinisch — lehren, daß alle spanischen Provinzen (doch nicht Mauretania Tingitana) auf der Synode vertreten waren.

Gallicia: Leon (Legio).

Tarracon.: Saragossa (Tarragona fehlt).

Lusitan.: Merida, Ossonova (Faro), Evora.

Carthag.: Carthagera, Acci (Guadix), Castulo [Cazlona], Mentesa, Urci, Toledo, Salavia, Lorca, Basti.

Baetica: Cordova⁵⁾, Sevilla, Tucci (Martos), Ipagrum (Epagro), Iliberris (Granada), Malaga, Iipula, Ursona, Illiturgi, Carula, Astigi, Ategua, Acinipo, Singilia-Barba, Igabrum, Ulia, Selambina, Gemella, Ossigi.

Dazu kommen noch 6 weitere Namen in der Liste, die Gams sämtlich zu identifizieren versucht hat, die aber in der Über-

¹⁾ Erst im Gegensatz zu dieser Appellation haben sich spanische Bischöfe an die afrikanische Synode gewandt. — Die spanische und die afrikanische Kirchengeschichte sind sonst übrigens völlig getrennt. Die donatistische Bewegung hat die Straße von Gibraltar nicht überschritten, ja ist schwerlich nach Mauretania Tingitana gekommen.

²⁾ Es ist neben einigen Märtyrerakten vor allem Prudentius, *περὶ στεργάνων*, zu vergleichen. — Das Martyrium des Bischofs Fructuosus von Tarragona fällt in die Zeit Valerians (die Märtyrerakte scheint mir zuverlässig).

³⁾ Eine gewisse Selbständigkeit des spanischen Christentums zeigt sich erst am Ende des 4. Jahrh. in Priscillian.

⁴⁾ S. Hefele, Konziliengesch. I² S. 148 ff. Dale, The synod of Elvira, 1882. Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens, 1886; Duchesne macht es wahrscheinlich, daß die Synode kurz vor dem Jahre 303 stattgefunden hat.

⁵⁾ Bischofssitz des bekannten Hofbischofs und „Ministers der geistlichen Angelegenheiten“ Konstantins, Hosius.

lieferung verdorben sind.¹⁾ Daß das in der Baetica gehaltene Konzil zu fast zwei Dritteln von Bischöfen (oder Klerikern) aus dieser Provinz besucht worden ist, ist nicht auffallend. Doch wird man anzunehmen haben, daß die Baetica auch die am stärksten von Christen bevölkerte Provinz gewesen ist. Immerhin geht aus der Teilnahme an dem Konzil hervor, daß das Christentum in allen Teilen des Landes um das Jahr 300 verbreitet gewesen, wie das bei einer so stark romanisierten Provinz nicht anders zu erwarten ist. Waren zu Elvira 25 baetische Gemeinden und 14 andere vertreten, so setzt das immerhin einen beträchtlichen Bestand von Kirchen voraus.²⁾

Wies uns die erste Urkunde, die wir für die spanische Kirche besitzen, auf eine bedenkliche Verweltlichung hin, so wird diese Tatsache durch die 81 Kanones der Synode voll bestätigt. Zugleich tritt in ihnen bereits der für die spanische Kirchengeschichte aller Zeiten charakteristische Kontrast zwischen grober Weltlichkeit und fanatischer Strenge frappierend hervor. Das schreckliche Bild, welches uns Sulpicius Severus von der spanischen Kirche seiner Zeit aufgerollt hat, wirft seinen Schatten voraus.

Die Weltlichkeit der spanischen Kirche und die Gefahr, mit dem heidnischen Sakralwesen zu capitulieren, zeigt sich in der merkwürdigen Tatsache, daß Christen dort das Flaminat und andre (abgeblaßte) heidnische Priesterämter sowie das Duumvirat übernommen haben (can. 2—4. 55. 56), und in den Verbrechen, welche Christen begehen (christliche Herrinnen, die ihre Sklavinnen zu Tode prügeln, c. 5; christliche Mörder, qui maleficio interficiunt, c. 6; grösste Unzuchtssünden, Ehebrüche und Lockerungen des ehelichen Bandes, c. 7—10. 30. 31. 47. 63. 64. 66—72; christliche Kuppler und Kupplerinnen c. 12; hurerische geweihte Jungfrauen

¹⁾ Gams zählt in der Baetica auf: Cordova, Sevilla, Tucci (Martos), Ipagrum (Epagro), Illiberis (Granada), Malaga, Ursona (Ossuna), Carula, Astigi, Acinippo, Ossigi, Cabra, Calagurris-Fibularia, Montoro, Andujar, Teva, Lorca, Laurum, Barbe, Ajune, Municipium (?), Montemayor, Drona (?), Vera, S. Lucar la Mayor. — Die Unterschriften in den Mss. (mit Weglassung der Namen der Bischöfe und Kleriker) lauten: Episcopus Accitanus, Cordubensis, Spalensis, Tuccitanus, Epagrensis [Bigerrensis], Castulonensis [Catraleucensis], Montesanus, Eliberitanus, Urcitanus [Corsicanus], Emeritanus, Caesaraugustanus, Legionensis, Toletanus, de Salaria [Siblaria, Sibariensis], Ossonobensis, Elborensis, de Eliocrota, Bastitanus [Bassitanus], Malacitanus. Presbyter de Elepel, Orsuna, Illiturgi, Carula, Advingi, Ateva, Accinipi, Eliocrota, Lauro, Barbae, a Gabro, a Vinc [?], a Municipio, Ulia, Sagalbina, Urci, Gemella, Castellona, Drona, Barca, Solia, Ossigi, Carthagine, Corduba. — Was oben nicht aufgenommen worden ist, ist entweder von unsicherer Textüberlieferung oder nicht zu identifizieren.

²⁾ Nicht alle spanischen Gemeinden hatten Bischöfe; einige wurden sogar nur von einem Diakon regiert, s. den 77. Kanon von Elvira.

c. 13; Eltern, die ihre Töchter an heidnische Priester verheiraten, c. 17; hurerische und ehebrecherische Bischöfe und Kleriker, c. 18; ehebrecherische Gattinnen von Klerikern, c. 65; handel-treibende und die Märkte beziehende Kleriker, c. 19; wucherische Kleriker, c. 20 etc.). Die Verweltlichung zeigt sich weiter in dem Verbot, am Tage Kerzen in den Cömeterien anzuzünden, „damit die Geister der Heiligen nicht beunruhigt werden“ (c. 34), und in dem andern, daß Weiber nicht im Cömeterium übernachten sollen, „eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt“ (c. 35). Das Verbot (c. 36), daß keine Gemälde in den Kirchen gestattet sein sollen, läßt auf prunkvolle Basiliken und auf heidnischen Unfug mit den Bildern schließen („ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur“; man erwartet: „ne quod in parietibus depingitur colatur et adoretur“). Pasquille werden bereits in den Kirchen angeheftet (c. 52). Auch die Bestimmung (c. 39): „Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos“, setzt Verweltlichung voraus — das Christentum hat sich eingebürgert als *viaticum mortis*. Im 40. Kanon werden christliche Großgrundbesitzer vorausgesetzt, die es ihren Pächtern gestatten, den von ihnen für die Götter des Landbaues gemachten Aufwand bei der Pachtsumme in Abrechnung zu bringen, im 41. Kanon solche, die ihren Sklaven ihre Götzen lassen („si vim metuunt servorum, vel se ipsos puros conservent“), im 49. solche, die ihre Felder von Juden segnen lassen. Nachlässiger oder gänzlich unterlassener Kirchenbesuch (c. 21. 46); Katechumenen, die „per infinita tempora“ niemals zur Kirche kommen (c. 45)¹⁾; Christen, „qui vestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam dant“ (c. 57); Christen, „qui ut gentiles ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendunt et vident“ (c. 59); Gewohnheitsspieler (c. 79).

Diese Musterkarte mag genügen: sie zeigt, wie stark das Christentum in Spanien bereits vor Konstantin in der Welt eingebürgert, also auch verbreitet war. In dieser Hinsicht ist noch ein Kanon besonders wertvoll. Er sagt, niemand solle als Märtyrer gelten, der Götzenbilder zertrümmert hat und selbst dabei getötet worden ist (c. 60). Es muß also hin und her in Spanien bereits vorgekommen sein, daß die Christen mit Gewalt gegen den heidnischen Kultus vorgegangen sind. Das setzt eine starke Verbreitung voraus. Als ein Zeichen derselben möchte ich es

¹⁾ Der Kanon zeigt übrigens, daß über die Katechumenen keine Listen mehr geführt worden sind, so zahlreich waren sie und so locker war ihr Zusammenhang mit der Kirche; und doch galten sie bereits als Christen (s. c. 39).

auch ansehen, daß m. W. nur in Spanien auch Häretiker „fideles“ genannt worden sind, und zwar von orthodoxen Christen (c. 51). Das Wort „fidelis“ war also stark abgeblaßt. Die Häretiker müssen übrigens damals in Spanien schon sehr zahlreich und der Kirche gefährlich gewesen sein; das zeigt die Bestimmung, welche die Ehe mit ihnen härter beurteilt als mit den Heiden (c. 16).¹⁾ Auch die Juden waren den spanischen Christen gefährlich; mehrere Kanones lehren, daß eine gewisse Verjudung den Christen daselbst gedroht hat. — Was die Strenge der angedrohten Strafen betrifft, so brauchen einzelne Kanones nicht hervorgehoben zu werden.

Die spanische Kirchengeschichte, durch die Synodalkanones so charakteristisch beleuchtet, ist uns in ihren Anfängen ganz unbekannt. In jenen erscheint sie bereits als eine „alte“ Kirche. In dem „römischen“ Lande, in welches nach dem I. Klemensbrief und dem Muratorischen Fragment auch der Apostel Paulus gekommen ist, mag die Kirche nahezu so frühe entstanden sein wie in Rom selbst; aber sie hat lange Zeit hindurch nichts getan, um sich bemerklich zu machen, und, wie sie in das Licht der Geschichte tritt, zeigt es sich, daß Rühmliches nicht zu erzählen ist. Die strenge Disziplin, welche die Synode über die Gemeinden verhängt, mag manchem imponierend erscheinen, aber wir kennen ihre Erfolge nicht, oder vielmehr wir wissen, daß es am Ende des 4. Jahrhunderts sehr schlimm in der spanischen Kirche stand. Kein Land hat der mönchischen Askese — damals die Form ernstest Christentums — einen solchen Widerstand entgegengesetzt wie die spanischen Kleriker.

Hiermit haben wir die Übersicht über die Verbreitung des Christentums in den römischen Provinzen zu Ende geführt. Zur Vollständigkeit würde eine Übersicht über die Verbreitung der nicht-katholischen Kirchen gehören; aber wir wissen hier zu wenig. Es läßt sich nur Folgendes sagen: die bedeutenderen Schismen und Häresieen (abgesehen vom Donatismus) haben ihren Eingang überall in den Kirchen gefunden, und wir treffen sie daher in Gallien und Nordafrika ebenso wie in Ägypten und Syrien.²⁾ Über ihre Stärke und Organisation können wir freilich

¹⁾ Im Kanon 15 heißt es: „Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur“, aber eine Strafe wird nicht angedroht wie in Bezug auf Eheschließungen mit Häretikern und Juden. Bemerkenswert ist, daß auch in Spanien das weibliche Geschlecht stärker am Christentum beteiligt gewesen zu sein scheint als das männliche.

²⁾ Die propagandistische Energie ist bei der Mehrzahl dieser Häresien

kaum Mutmaßungen aufstellen. Drei große Bewegungen haben es aber zu wahrhaft ökumenischen Ausgestaltungen gebracht: die marcionitische, die montanistische (diese zwischen 180 und 230, dann verschwindet sie als ökumenische) und die novatianische. Sie stehen in Hinsicht der Katholizität der katholischen Kirche nicht nach; aber ihre Stärke numerisch anzugeben vermögen wir nicht.¹⁾

A n h a n g.

Die Verbreitung des Christentums und die Verbreitung des Mithrasdienstes.

Seit der schönen Arbeit von Cumont, *Les Mystères de Mithra* (1900, nebst einer Karte der Verbreitung im römischen Reich) kennen wir die Geschichte und das Maß der Verbreitung des Mithrasdienstes. Eine Vergleichung mit der Verbreitung des Christentums ist lehrreich; denn (1) sind beide Religionen orientalisches, (2) haben sie ungefähr um dieselbe Zeit ihren Einzug in das römische Reich gehalten und laufen einander parallel, (3)

und Sekten sehr groß gewesen und bestätigt an ihrem Teil den propagandistischen Eifer der Christen überhaupt. Marcions Bewegung war nach dem Zeugnis des Justin (*Apol.* I, 26) bereits im Jahre 150 überall im Reiche verbreitet (*ὅς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποιόχε πλᾶσφιμίᾳς λέγειν*). Der Valentinianismus nebst den Anhängern des Markus hat um das Jahr 180, also 50 Jahre nach seiner Entstehung, auch schon die Gemeinden in Ost und West erfüllt. Die montanistische Bewegung, die um das Jahr 170 den heimatlichen Boden verlassen haben mag, ist zwanzig Jahre später überallhin vorgedrungen. Daß die Lehrer und Sektenstifter nach Rom gingen, um von dort aus ihre Sache zu verbreiten, ist oben S. 268f. bemerkt worden.

¹⁾ Im Abendland sind die alten Sekten bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts ausgestorben, bez. in den Manichäismus übergegangen, wie uns Optatus (I, 9: „*Haereticorum per provincias Africanas non solum vitia sed etiam nomina videbantur ignota* — Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas“), Ambrosiaster und Augustin bezeugen. Anders stand es im Orient. Theodoret erzählt (ep. 81), daß er acht Dörfer καὶ τὰς περίε κειμένας vom Marcionitismus bekehrt habe (man beachte, daß die Marcioniten „pagani“ geworden sind und sich zugleich in besonderen Dörfern gruppiert haben). Ep. 113 sagt derselbe Bischof, er habe mehr als tausend Marcioniten bekehrt. Von Chrysostomus und Nestorius ist ähnliches bekannt. Nichts bedeuten will es, wenn Theodoret (haer. fab. I, 20) sich rühmt, mehr als 260 Exemplare des Diatessaron Tatians in seiner Diözese unterdrückt zu haben — das Buch war bis dahin das Evangelienbuch orthodoxer Gemeinden.

haben sie sich beide zunächst in den unteren Klassen fortgepflanzt, und (4) haben sie einige wichtige Züge gemeinsam. Ein Blick auf die Cumontsche Karte aber zeigt sofort die stärkste Verschiedenheit der beiden Religionen, ja er zeigt bereits, warum der Mithrasdienst nicht siegen konnte und bei aller räumlichen Ausdehnung eine schwache Religion bleiben mußte: das ganze Gebiet des Hellenismus hat sich ihm verschlossen, also auch dieser selbst. Griechenland, Macedonien, Thracien, Bithynien, Asien, die mittleren kleinasiatischen Provinzen, Syrien, Palästina, Ägypten haben den Mithraskult zu keiner Zeit gewollt. Das aber sind die Kulturländer *κατ' ἐξοχήν*. Verschlossen sie sich diesem Kulte und konnte er daher keinen Kontakt mit dem Hellenismus gewinnen, so war er dazu verurteilt, eine kulturlose Sekte zu bleiben. Eben diese Gebiete aber haben das Christentum schnell und stark rezipiert, und dieses trat sofort in lebhaftere Berührung mit dem Hellenismus, die bald zu einer Verschmelzung wurde. Legt man eine Karte der Verbreitung des Christentums und die der Verbreitung des Mithrasdiensts (für den Orient) nebeneinander — dort ist weiß, was hier schwarz ist und umgekehrt —, so erkennt der Historiker sofort, daß jenes leben und dieser sterben mußte. Einen Kampf zwischen Christus und Mithras hat es in den Ländern zwischen dem südlichen adriatischen Meer und dem Taurus, zwischen dem Pontus und den Katarakten des Nils überhaupt niemals gegeben. Man kannte hier, abgesehen von ein paar Küstenstädten, den Mithras überhaupt nicht.

Anders steht die Sache im Westen. Erst seit dem Ende des 1. Jahrhunderts erscheint Mithras dort, im 2. Jahrhundert ist die Verbreitung noch mäßig; seit der Regierung des Commodus steigt sie rapid und bemächtigt sich aller Provinzen. Auf das deutlichste aber erkennt man nach der Cumontschen Karte, daß die Soldaten die Kulträger bez. die Missionare gewesen sind. In Dacien, Mösien, Noricum, Rätien und in Germanien — überall an den Grenzen dieser Gebiete, auch in Britannien — finden sich die Mithräen am häufigsten. Neben den Soldaten waren es die syrischen Kaufleute und vor allem die orientalischen Sklaven, wie die älteren Inschriften lehren, welche den Kult verbreitet haben. Eine solche Verbreitung will an sich wenig besagen, und in der Tat — bis gegen das Jahr 180 ist der Mithrasdienst zwar im Westen fast überall hingedrungen, aber eine Weltreligion von Bedeutung ist er nicht. Dies wird erst von dem Moment anders, in welchem man in Rom erkennt, daß der Kaiserkult und der Mithrasdienst geeignet sind, sich gegenseitig zu stützen. Cumont, der p. 13—32 seines Werks die Verbreitung des Kultus dargestellt hat, hat p. 33—41 unter dem Titel „Mithra et le pouvoir impérial“

dies ins richtige Licht gestellt. Aus den Zelten der Soldaten und den Ansiedelungen der Veteranen steigt jetzt der Mithrasdienst, den Kaiserkultus neu belebend (den Kultus des Pius, Felix, Invictus, Aeternus, des Sonnenkönigs), hinauf zu den Offizieren und zu der ganzen Welt, die mit den höheren Offizieren und dem Kaiser in gesellschaftlicher Verbindung steht. Rom wurde im 3. Jahrhundert geradezu das Zentrum des Mithrasdienstes und feierte in und mit diesem Kult den Kaiser als „*consubstantivum soli*“. Mit Rom nahmen auch Mittel- und Ober-Italien in großem Umfange an dem Kulte Teil.

War er hier im Westen nun ein wirklicher Rivale des Christentums? Ich möchte diese Frage trotz der rapiden und großen Ausdehnung des Kults nicht bejahen. Erstlich wissen wir nichts über die Anzahl der Mithrasverehrer an den einzelnen Orten — über die Stärke der christlichen Gemeinden sind wir doch besser unterrichtet —; zweitens trotz seiner sinnvollen Mysterien und Ideen, die mit christlichen, oberflächlich betrachtet, manches Verwandte aufweisen¹⁾, trotz seiner Elastizität und Assimilationskraft, ist er auch im Westen m. W. selten in die höhere geistige Bildung übergegangen. Die Kaiser und das Militär haben ihn gestützt und ihm dadurch auch Bedeutung für weitere Kreise verliehen. Aber eine Religion, die eigentlich nur in der Hauptstadt und sodann an der äußersten Peripherie des Reiches herrschte — einer Peripherie, von der große Teile bald definitiv an die Barbaren verloren gingen —, eine solche Religion konnte unmöglich den definitiven Sieg erlangen. Galerius wollte ihn, geleitet von Mithraspriestern, erzwingen — der Kult war das schützende Dach für alle absterbenden Kulte geworden —, aber er vermochte es nicht, und Konstantin machte den Hoffnungen jener Priester ein Ende. Julians philosophischer Heliosdienst — zuletzt hat auch der philosophische Hellenismus hier Fühlung gesucht — wäre dem Mithras-kult zugute gekommen, wenn er nicht selbst gescheitert wäre.

¹⁾ Ernstlich besorgt scheinen mir die Kirchenväter nicht zu sein, wohl erstaunt über manche Ähnlichkeiten, s. z. B. Tertull., *de praescr.* 40 („*Tingit diabolus quosdam, utique credentes et fideles suos, expositionem delictorum de lavaero repromittit: et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. quid quod et summum pontificem in unius nuptiis statuit? habet et virgines, habet et continentes*“) und *de corona* 15, vorher aber schon Justin an mehreren Stellen, sowohl in der *Apologie* als im *Dialog*.

Viertes Kapitel.

Ergebnisse.

Läßt das gewonnene Material Schlüsse in Bezug auf die Statistik der Christenheit zu? Läßt sich, wenn auch nur annähernd, eine Vorstellung gewinnen, wie zahlreiche die Christen waren, als Konstantin den ungeheuren Schritt wagte, die Religion der Kirche anzuerkennen und die Kirche zu privilegieren?¹⁾

Absolute Zahlen, das ist gewiß, können wir nicht angeben. Sind doch die Vermutungen in Bezug auf die Bevölkerungsziffer der einzelnen römischen Provinzen und des Reichs im ganzen um den Anfang des 4. Jahrhunderts sehr unsicher. Wie sollte es da möglich sein, auch nur annähernd die Zahl der Christen zu berechnen?

Aber wenn wir auch absolute Zahlen nicht zu geben vermögen, so ist damit doch nicht jeder Versuch einer statistischen Berechnung hoffnungslos. Die relative Schätzung verspricht erhebliche Resultate²⁾; nur darf man sie nicht in Bausch und Bogen machen, sondern muß die einzelnen Gebiete scharf unterscheiden. Die Schätzungen in Bausch und Bogen sind wertlos. Da meinte Gibbon, die Zahl der Christen zur Zeit des Decius etwa auf ein Zwanzigstel der Bevölkerung veranschlagen zu dürfen: Friedländer will diese Zahl auch für die Zeit Konstantins nur wenig erhöhen; La Bastie und Burekhardt nahmen für die Zeit Konstantins etwa ein Zwölftel an; Chastel meinte für den Osten etwa ein Zehntel, für den Westen ein Fünftel, im Durchschnitt also auch ein Zwölftel, ansetzen zu sollen; Matter dachte an ein Fünftel, Stäudlin gar an die Hälfte.³⁾

¹⁾ Anerkennung war in diesem Falle Privilegierung, wie auch heute noch volle Anerkennung der katholischen Kirche mit Privilegierung gleichbedeutend ist; denn indem man sie mit allen ihren Ansprüchen anerkennt, räumt man ihr eben damit den Prinzipat ein.

²⁾ Leider versagen, wie bereits angedeutet, die Inschriften für unsere Zwecke fast ganz. Bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts scheint ihre Zahl, von Rom abgesehen, überhaupt gering zu sein. Von da an mag sie bedeutend sein (ziemlich sicher ist das für Kleinasien), aber wir vermögen die des 3. Jahrhunderts von denen des 4. Jahrhunderts nicht zu unterscheiden, da sie fast alle nicht datiert sind und da die inneren Kriterien, die man für die römischen, kleinasiatischen und nordafrikanischen Inschriften aufgestellt hat, positiv nicht ebenso sicher sind wie negativ.

³⁾ Richter, das weströmische Reich (1865) S. 79, nimmt für die 120 Provinzen des ganzen Reichs um das Ende der Regierung Konstantins etwa

Was den letzteren Ansatz betrifft, so ist er positiv zu widerlegen. Daß die Zahl der Christen — und zwar auch im Orient — unter der Hälfte zurückgeblieben ist, ist sicher. „Pars paene mundi iam maior“, sagt Lucian am Anfang des 4. Jahrhunderts, d. h. selbst ein Christ aus Antiochien, der auch ein Stück Kleinasien überschaute, dachte nicht daran, die Behauptung aufzustellen, daß die Christen bereits die Hälfte der Bevölkerung bilden.

Andrerseits hat, wie wir sehen werden, in einigen Provinzen das Christentum am Anfang des 4. Jahrhunderts höchst wahrscheinlich bereits die Hälfte der Bevölkerung gebildet oder ist ihr doch nahe gekommen; in einigen Städten aber waren die Christen schon in der Majorität, ja in der großen Majorität. Weiter, der zu Übertreibungen nicht eben geneigte Eusebius nennt die Christen „das menschenreichste Volk“ (s. o. S. 366). Er hatte also den Eindruck, daß es kein so zahlreiches Volk gäbe wie sie. Daß sie zahlreicher als die Juden seien, hat bereits bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ein römischer Schriftsteller behauptet (s. o. S. 362). Damals wird diese Aussage wohl nur in Bezug auf Rom und Italien gegolten haben; 150 Jahre später galt sie sicher für das ganze Reich.¹⁾ Die erste Million muß also längst überschritten gewesen sein.

Wichtig ist es, davon Notiz zu nehmen, daß noch z. Z. des Philippus Arabs Origenes, der vielgereiste, die Zahl der Christen im ganzen sehr gering findet (c. Cels. VIII, 69) im Verhältnis zu der der Gesamtbevölkerung (s. o. S. 365). Das ist das Urteil eines besonnenen Mannes, welches durch den Befund bei Cyprian unterstützt wird, und es richtet alle die übertreibenden Exklamationen, die wir aus älterer Zeit (z. B. von Tertullian) hören und die so häufig die extensive Verbreitung so verkündigen, als involviere sie auch eine entsprechend große intensive. Für die Zeit um das Jahr 245 wäre es also unverständlich, die Frage nach dem Prozentsatz überhaupt aufzuwerfen.²⁾ Aber das Nicänum ist

1800 Bistümer an. Diese Zahl ist für die Zeit um 312 zu reduzieren (für das Abendland), aber sie ist sonst schwerlich zu hoch gegriffen. Ich rechne (doch kommt man auch hier über Mutmaßungen nicht hinaus) um das Jahr 312 etwa 8—900 Bistümer für das Morgenland und 6—700 Bistümer für das Abendland.

¹⁾ Demnach ist es möglich, die äußersten Grenzen anzugeben, innerhalb deren die Zahl der Christen zu suchen ist. Sie muß zwischen 3—4 Millionen — geringer wird die Zahl der Juden auch am Anfang des 4. Jahrhunderts nicht zu veranschlagen sein (s. o. S. 6 f.) — und bedeutend unterhalb der halben Bevölkerungsziffer des römischen Reichs liegen. Diese Grenze nach oben gilt für den Orient. Für den Occident ist, das wird sich zeigen, die obere Grenze stark herabzusetzen.

²⁾ Cyprian unterstützt das Urteil des Origenes insofern, als man aus

70—80 Jahre später abgehalten worden. Erst in diesen 70—80 Jahren (bez. in den 50—60 bis zur diokletianischen Verfolgung) hat sich die Kirche mächtig ausgebreitet. An ihrem Schlusse war die Christenheit jedenfalls nicht mehr gering, sondern war auch durch ihre Anzahl ein bedeutender Faktor im Reiche.

Wie stark wir diesen Faktor zu veranschlagen haben, wollen wir durch eine kurze Übersicht über die Provinzen zu ermitteln versuchen. Dabei haben wir uns zu erinnern, daß numerische Stärke und Einfluß nicht überall zusammenzufallen brauchen: eine kleinere Zahl kann sehr einflußreich sein, wenn sie in den führenden Ständen ihre Stärke hat, und eine große Zahl kann wenig bedeuten, wenn sie in den untersten Schichten oder hauptsächlich auf dem Lande sich findet. Das Christentum war Städte-religion: je größer die Stadt, desto stärker — wahrscheinlich auch relativ — die Zahl der Christen. Das war ein außerordentlicher Vorteil. Daneben aber war es in einer großen Anzahl von Provinzen bereits tief in das Land eingedrungen: wir wissen das bestimmt in Bezug auf die Mehrzahl der kleinasiatischen Provinzen, ferner in Bezug auf Armenien, Syrien und Ägypten, auf Palästina und auch auf Nordafrika (hier Landstädtchen). Wo wir intimere provinzial-kirchengeschichtliche Quellen besitzen, da stoßen wir auf eine Reihe sonst unbezeugter Orte mit christlicher Bevölkerung, bez. auf Dörfer, die in ihrer Mitte Christen zählen oder ganz christlich sind. Man vergleiche die Geschichte des Montanismus in Phrygien, die Schrift Eusebs über die palästinsensischen Märtyrer, das Testament der vierzig Märtyrer für Armenien, die Acta Theodoti für das Landgebiet um Ancyra, das meletianische Aktenstück für Ägypten. Diese Beobachtung lehrt, daß das Christentum im Laufe des 3. Jahrhunderts tief in eine Anzahl der Provinzen eingedrungen ist und daß wir daher die Zahl der zufällig bekannten Plätze mehrfach multiplizieren müssen, um ein Bild von der Stärke der örtlichen Verbreitung zu gewinnen.

Wirkliche Prozentzahlen anzugeben werden wir nicht versuchen; wir wollen vielmehr so verfahren, daß wir vier Kategorien bilden: (1) Provinzen (Gebiete), in denen das Christentum am

seinen Briefen mit Recht schließen kann, daß die Gemeinde in Karthago, da sie noch zu übersehen war, nicht mehrere Zehntausende gezählt haben kann. Mit Weibern und Kindern mag sie 10—15000 Seelen stark gewesen sein. Hiernach kann man sich ein ungefähres Bild machen von der Stärke des Christentums in der Prokonsularis und in Numidien z. Z. Cyprians. Es mag vielleicht 3—5 % der Bevölkerung in den Städten damals betragen haben. Die Exklamationen Tertullians legen freilich einen viel höheren Prozentsatz nahe. Indessen zu trauen ist ihm nicht.

Anfang des 4. Jahrhunderts nahezu die Hälfte der Bevölkerung als seine Bekenner zählte und bereits die verbreitetste oder doch maßgebende Religion war, (2) Provinzen, in denen das Christentum einen sehr erheblichen Bruchteil der Bevölkerung gebildet hat, Einfluß auch in leitenden Kreisen und im Kulturleben der Gesamtheit besaß und mit den anderen Religionen sehr wohl zu rivalisieren vermochte, (3) Provinzen, in denen das Christentum wenig verbreitet war, (4) Provinzen und Gebiete endlich, in denen es ganz spärlich oder kaum zu finden war.

In die erste Kategorie gehört (1) das ganze Gebiet des heutigen Kleinasien mit Ausnahme einiger abgelegener Striche, die kulturell von geringer Bedeutung waren und sind. Die starke Christianisierung ist im Westen, Nordwesten und in gewissen Teilen des Innern früher erfolgt, als im Osten, Nordosten und Süden, und sie stand hier und dort unter anderen Bedingungen; aber am Anfang des 4. Jahrhunderts scheinen diese Teile jenen in der fast völligen Christianisierung gleichgekommen zu sein. Wir haben die Beweise oben S. 461 ff. zusammengestellt. Es gab bereits in Phrygien, Bithynien und im Pontus Striche, die so gut wie ganz christlich waren, und Städte und Dörfer, welche nur noch spärliche Heiden oder gar keine mehr zählten. Auch das platte Land ist bereits sehr stark christianisiert gewesen, wie die zahlreichen Chorepiskopen beweisen. Das Netzwerk der bischöflichen Organisation aller kleinasiatischen Provinzen war höchst wahrscheinlich um 300 fast schon vollendet. Die Reaktion Julians hat keinen Boden in diesen Provinzen mehr zu gewinnen vermocht. (2) Der Teil Thraciens, der Bithynien gegenüber lag, das sog. Europa. (3) Armenien; wie stark das Christentum tatsächlich verbreitet war, entzieht sich der Beurteilung; aber die christliche Religion war bereits die offizielle; das Königshaus war christlich, und Eusebius betrachtet das Land als ein christliches, den Krieg des Maximinus Daza mit den Armeniern als einen Religionskrieg. (4) Edessa; die Stadt war nach Eusebius ganz christlich. Andere Gebiete wage ich nicht in diese Gruppe einzustellen.

In die zweite Kategorie gehört (1) Antiochia und Cölesyrien, und zwar nicht nur die Küstenstädte Syriens und die Griechenstädte; denn das Christentum muß auch bereits tief in die syrische Bevölkerung eingedrungen gewesen sein. (2) Cyprien. (3) Alexandria nebst Ägypten und der Thebais. Die bischöfliche Organisation des gesamten Landes, erst am Ende des 2. Jahrhunderts begonnen, war am Anfang des 4. wesentlich vollendet; die neue Religion war auch schon tief in die unteren, nicht-griechischen Schichten eingedrungen, wie die Entstehung

und außerordentliche Verbreitung des Mönchtums seit dem Ende des 3. Jahrhunderts in diesen Kreisen und die Schöpfung der koptischen Bibel und Kirchensprache beweist. (4) Rom, Unteritalien und Teile von Mittelitalien. In Rom hielt sich der größere Teil der vornehmen Klassen noch zurück, und daß man die Christianisierung der Stadt am Anfang des 4. Jahrhunderts nicht überschätzen darf, zeigen die Vorkommnisse der nächsten siebenzig Jahre. Allein andererseits steht fest, daß das Christentum auch in den höheren und höchsten Ständen reichlich vertreten war. Eusebius konnte berichten, Maxentius habe zuerst die Maske der Christenfreundschaft aufgesetzt, „um dem römischen Volke zu schmeicheln“ (er änderte freilich bald seine Politik), und die Erhebung des Kreuzes in der Stadt Rom durch Konstantin hat keinen Widerstand gefunden. Ferner beweist die große Anzahl der Kirchen in Rom und die kirchliche Einteilung der gesamten Stadt, daß sie von Christen ganz durchsetzt war. Bereits im Jahr 250 kann die Anzahl der Christen in Rom nicht wohl unter 30 000 betragen haben (s. o. S. 498); seitdem hat sie sich bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts wahrscheinlich verdoppelt, vielleicht vervielfältigt. Was aber Unteritalien und die Rom näher gelegenen Teile Mittelitaliens betrifft, so läßt die Tatsache, daß bereits im Jahr 251 sechzig italienische Bischöfe zusammengekommen sind und daß solche auch in ganz abgelegenen Teilen des Landes residierten, auf eine recht erhebliche christliche Bevölkerung um das Jahr 300 schließen. Dieselbe wird überall dort, wo Griechen einen großen Bestandteil bildeten, also in den Küstenstädten Unteritaliens und Siziliens, stärker gewesen sein, während die lateinisch sprechende Bevölkerung noch größtenteils heidnisch war. Die Tatsache, daß die Christengemeinde Roms bis kurz vor der Mitte des 3. Jahrhunderts eine vorherrschend griechische war, bürgt dafür, daß bis zu diesem Zeitpunkt die Christianisierung der lateinischen Bevölkerung Mittel- und Unteritaliens noch in den ersten Anfängen gestanden haben muß; aber zwischen den Jahren 250 und 320 hat sie sicherlich starke Fortschritte gemacht. (5) Afrika proconsularis und Numidien; zuversichtlich dürfen wir diese Provinzen hierher stellen, wie schon die Tatsachen beweisen, daß um den Anfang des 4. Jahrhunderts die meisten Städte daselbst Christengemeinden besaßen und daß der donatistische Kampf das ganze Land gespalten hat. Man könnte sogar daran denken, die Provinzen der ersten Kategorie zuzuweisen, lehrten nicht die Inschriften, daß wir die Stärke des christlichen Elements im 3. Jahrhundert in den einzelnen Städten doch nicht überschätzen dürfen. Freilich sind die Inschriften auch in dieser Hinsicht ein unsicherer Führer. Wie viel Christliches — auch Alt-

christliches — mag in ihnen versteckt sein, was nur wir nicht mehr zu konstatieren vermögen! (6) Spanien; die Kanones der Synode von Elvira samt den Subskriptionen geben uns — doch bin ich in diesem Punkte der Sache nicht ganz sicher — ein Recht, auch die spanischen Provinzen hierher zu rechnen; denn diese Kanones zeigen uns, wie verflochten das spanische Christentum um das Jahr 300 bereits mit dem Kulturleben daselbst gewesen und wie tief es in alle Verhältnisse eingedrungen ist. (7) Überwiegend wahrscheinlich — nach den Zuständen, die wir im 4. Jahrhundert hier finden — ist es, daß gewisse Teile (d. h. die Küsten) von Achaja, Thessalien, Macedonien und die Inseln ebenfalls hierher zu ziehen sind, sowie die Südküste von Gallien.

In die dritte Kategorie wird zu rechnen sein (1) Palästina, wo einige Griechenstädte wie Cäsarea eine erheblichere Zahl von Christen besessen haben, auch einige ganz christliche Ortschaften sich fanden, aber das Land als Ganzes dem Christentum einen starken Widerstand entgegensetzte. (2) Phönizien; hier haben die griechischen Küstenstädte christliche Gemeinden besessen: aber das Innere, von einer mächtigen feindlichen Religion beherrscht, war vom Christentum noch wenig berührt. (3) Arabien; hier hat sich in den griechisch-lateinischen Städten mit ihrer eigentümlichen Kultur ein gewisses christliches Leben entfaltet. (4) einige Striche in Mesopotamien. (5) — (12) die inneren Teile von Achaja, Macedonien, Thessalien, sowie Epirus, Dardanien, Dalmatien, Mösien und Pannonien. Die letzten beiden großen Provinzen haben das Christentum verhältnismäßig spät erhalten (s. o. S. 491 f.); es muß in ihnen aber dann rasch emporgeblüht sein. (13) die nördlichen Teile von Mittelitalien und das östliche Oberitalien. (14) und (15) Mauretanien und Tripolitanien.

In die vierte Kategorie endlich sind, abgesehen von den außerrömischen Gebieten (Persien, Indien, Skythien — doch kann das westliche Persien am Anfang des 4. Jahrhunderts vielleicht richtiger zur dritten Kategorie gerechnet werden) (1) die Städte der alten Philistää, (2) die nördlichen und nordwestlichen Küsten des Schwarzen Meers, (3) das westliche Oberitalien — Piemont hatte sogar am Anfang des 4. Jahrhunderts noch keine kirchliche Organisation —, (4) das mittlere und nördliche Gallien, (5) Belgica, (6) Germania und (7) Rhätia zu rechnen.¹⁾ Um sich eine Vorstellung von der Spärlichkeit der Christen in der Belgica und damit auch im

¹⁾ Über Britannia, Noricum, sowie über die Cyrenaica samt Kreta wage ich überhaupt kein Urteil abzugeben.

mittleren und nördlichen Gallien sowie in Germanien und Rhätien zu machen, erinnere man sich des über die Kirche von Trier oben S. 510 Gesagten und vergleiche auch das über die Kirche von Köln Bemerkte. Ein kleines Rechenexempel sei hier gestattet. Trier war die wichtigste Stadt in jenen Gebieten. Die einzige kleine Kirche daselbst läßt aber gewiß nicht auf mehr als 500—1000 Christen schließen, wahrscheinlich ist eine noch geringere Zahl anzusetzen. Nehmen wir nun auch an — was das Äußerste ist —, daß sich im mittleren und nördlichen Gallien, in Germanien, in der Belgica und Rhätien zusammen 12 Bistümer befunden haben mögen, multiplizieren wir diese Zahl mit 5—700 und rechnen noch Soldaten und einige Eingeborene hinzu, so kommen wir nicht höher als auf die Zahl von 10000 Christen für alle diese Provinzen. Daraus ergibt sich, daß in einer kirchlichen Statistik betreffend den Anfang des 4. Jahrhunderts diese Gebiete sowie die anderen in der 4. Kategorie aufgeführten ohne wesentlichen Verlust einfach wegfallen könnten.

Der große Unterschied der Ost- und der Westhälfte des Reichs springt vor allem in die Augen. Trennt man aber gar nach Griechisch und Lateinisch, so steigt jener Prozentsatz noch höher. Die Erklärung ist einfach genug: eine griechische Christenheit hat es seit dem apostolischen Zeitalter gegeben, eine nennenswerte lateinische wahrscheinlich erst seit den Zeiten Marc Aurels. Das Christentum, seitdem seine Anhänger in Antiochien den Namen Christen empfangen hatten, war nicht mehr eine jüdische Größe — streng genommen war es das niemals; denn es wurzelte in dem Gegensatz zur Judenkirche —, sondern eine hellenistische. Diesen Hellenismus hat es nie ganz abgestreift, weder auf dem lateinischen Boden noch auf dem syrischen. Mindestens bis zum Ausgang des 2. Jahrhunderts hat es hellenisieren helfen, wohin es kam, und auch später noch hat es ein starkes hellenisches Element unverlierbar und forzeugungskräftig in sich behalten. Die Verlegung der Residenz in den östlichen Reichsteil hat den hellenischen Charakter der Kirche auch in ihrer Bedeutung für die Westhälfte konserviert und verstärkt — in einer Zeit, in der sonst schon Orient und Occident auseinanderklafften und sich demgemäß schon ein eigenartiges lateinisches Christentum kräftig zu bilden begann.¹⁾ Es ist aber nicht der ägyptische, sondern

¹⁾ Man vergleiche die bedeutungsvollen Sätze, mit denen Mommsen seinen Aufsatz über „Die Heimat des Gregorianus“ (Ztschr. der Savigny-Stiftung, Röm. Abt. Bd. 22, 1901 S. 139 ff.) beginnt: „Seitdem Rom aufgehört hatte, nicht die Hauptstadt des Reiches, aber die Residenz seiner Herrscher zu sein, das heißt seit Diokletian, übernimmt der östliche Reichsteil, die partes Orientes, auf allen Gebieten die Führung. Dieser späte Sieg des

der kleinasiatische Hellenismus mit seinen bis auf die persische Kultur zurückreichenden Elementen und Erinnerungen, der die Führung übernahm. Dort aber war auch das Hauptquartier der christlichen Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts.

Summarische Durchschnittsziffern für den Prozentsatz der Christen in Bezug auf die Ost- und Westhälfte des Reichs sind nicht zu erlangen; aber selbst, wenn man sie erhalten könnte, wären sie wertlos; denn die einzelnen Provinzen bez. die provinzialen Gruppen zeigen ein zu verschiedenes Bild. Die von uns gegebenen Nachweise sind wichtiger: sie lehren, daß Kleinasien das christlichste Land gewesen ist (nebst Armenien und Edessa), ja so gut wie christianisiert war, und daß in zweiter Linie ihm Cölesyrien mit Antiochien, Ägypten mit Alexandrien, Rom mit Unteritalien, die Prokonsularis mit Numidien, endlich der südgalische Küstenstrich (vielleicht auch Spanien) in Bezug auf die Stärke des christlichen Elements nahe kommen. Dem Kenner der Geschichte sagt das Bild, das sich hier ergibt, genug. War das Christentum in diesen maßgebenden Gebieten nicht nur vorhanden, sondern zahlreich vorhanden und eine Macht (daß es das war, haben wir gesehen), war es speziell in Kleinasien schon die führende Macht, war es endlich bereits stark in das Heer eingedrungen (auch dies ist gezeigt worden), so ist es ziemlich gleichgültig, wie es in den anderen Provinzen aussah und wie stark das christliche Element dort gewesen ist. Es kommt dazu, daß die Kirche international und deshalb auch in spärlich christianisierten Provinzen als starke Macht gleichsam latent war. Hinter der kleinsten detachierten Gemeinde stand die Gesamtkirche, und das war kein Gedankengebilde, sondern eine höchst reale Größe.

Konstantin hat mehrere Jahre, vor seiner weltgeschichtlichen „Flucht“ nach Gallien, am Hofe Diokletians in Nikomedien zugebracht. Er war im heutigen Sinn kein Jüngling mehr, als er dort

Hellenismus über die Lateiner ist vielleicht nirgends auffälliger als auf dem Gebiet der juristischen Schriftstellerei“. Wir können ohne weiteres hinzufügen „und auf dem Gebiet der theologischen Schriftstellerei“. Durch den Hellenismus des Hilarius, Ambrosius, Rufin, Hieronymus, Viktorin und Augustin hat sie im Westen ein ganz neues Gepräge erhalten, und der Orient hat dem Occident seine Probleme im 4. Jahrhundert einfach aufgezwungen, aber auch seine reichen Gaben ihm gebracht. Noch am Ende des 4. Jahrhunderts haben sich die Lateiner in der Kirche — Rom und seinen Bischof natürlich ausgenommen — in vieler Hinsicht den Griechen gegenüber nur als Beisassen empfunden. Rufin schreibt die letzten Bücher seiner Kirchengeschichte, als sei eigentlich nur die griechische Kirchengeschichte von Wert und das übrige eine quantité négligeable.

lebte und beobachtete — in der Stadt und der Provinz, in der ihm überall die Kirche mit ihrem Episkopat und ihrer Macht über die Gemüter entgegentrat. Seine kleinasiatischen Eindrücke haben ihn nach Gallien begleitet und sich in politische Erwägungen, die zu dem entscheidenden Entschlusse führten, umgesetzt. Sein größter Gegner, Maximinus Daza, der Augustus des Ostens, war unbelehrbar, aber eben deshalb für Konstantin der beste Lehrmeister: wie man es nicht mehr machen könne und daher nicht machen dürfe, schrieb er ihm mit Frakturbuchstaben vor.

Es ist müßig zu fragen, ob die Kirche auch ohne Konstantin den Sieg erstritten hätte. Irgend ein Konstantin hätte doch kommen müssen, nur wäre es von Jahrzehnt zu Jahrzehnt leichter geworden, jener Konstantin zu sein. Jedenfalls war der Sieg des Christentums in ganz Kleinasien bereits vor seiner Zeit entschieden, in den an zweiter Stelle genannten Ländern aber sicher vorbereitet. Dies in Bezug auf die Ausbreitung zu wissen, genügt. Es bedurfte keiner besonderen Erleuchtung und keines himmlischen Feldpredigers — Lactantius erzählt von ihm —, um das in die Erscheinung treten und wirken zu lassen, was schon vorhanden war. Es bedurfte nur eines scharfblickenden und tatkräftigen Politikers, der zugleich innerlich Anteil an den religiösen Zuständen nahm. Ein solcher Mann war Konstantin. Daß er, was kommen mußte, klar erkannte und sicher ergriff, das war seine Genialität. Nicht mit künstlichen oder mit Gewaltmitteln hat er die Grundlagen der Reichs- und Staatskirche geschaffen, sondern er hat den führenden Provinzen die Religion gegeben, die sie wollten, und die anderen mußten folgen.

Ist die Ausbreitung der christlichen Religion überraschend schnell erfolgt? Obgleich wir in Bezug auf andere Religionen im römischen Reiche nur wenig paralleles Material zur Vergleichung besitzen, möchte ich die Frage doch bejahen. Der Eindruck, den die Kirchenväter im 4. Jahrhundert gehabt haben, ein Arnobius, Eusebius und Augustin, daß sich ihr Glaube Generation für Generation mit unbegreiflicher Schnelligkeit verbreitet hat, besteht zu Recht.¹⁾ Siebzig Jahre nach der Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in dem syrischen Antiochien schreibt Plinius über die Verbreitung des Christentums in dem weit entfernten Bithynien in den stärksten Ausdrücken und sieht

¹⁾ Augustin meint in seiner rhetorischen Weise, die christliche Religion müsse sich durch Wunder fortgepflanzt haben; denn eine so außerordentliche Verbreitung ohne Wunder wäre das größte Wunder. Vgl. dazu oben S. 368 (die Stelle aus der Theophanie Eusebs).

den Bestand der übrigen Kulte in jener Provinz bereits bedroht. Siebzig Jahre später zeigt uns der Osterstreit eine christlich-kirchliche Konföderation, die von Lyon bis Edessa reicht und in Rom ihren Mittelpunkt hat. Wieder siebzig Jahre später erklärt der Kaiser Decius, er wolle in Rom lieber einen Gegenkaiser ertragen als einen christlichen Bischof, und nun dauert es kaum noch siebzig Jahre, da wird das Kreuz an die römischen Feldzeichen geheftet.

Die Gründe für diese erstaunliche Verbreitung haben wir zu entziffern versucht; sie liegen in dem Kern der neuen Religion (dem Monotheismus und dem Evangelium) einerseits, in ihrer Vielseitigkeit und wunderbaren Anpassungsfähigkeit andererseits. Aber welches Maß den einzelnen Hauptmomenten als Motiven zukommt — wieviel dem geistigen Monotheismus gebührt, wieviel der Verkündigung von Jesus Christus, wieviel der Unsterblichkeitshoffnung, der Liebestätigkeit und Hülffleistung, der Disziplin und Organisation, der synkretistischen Anlage und Ausgestaltung, der im 3. Jahrhundert ausgebildeten Fähigkeit, jeden reizvollen Aberglauben noch zu übertrumpfen — das entzieht sich unserer Feststellung. Diese Religion verkündigte den lebendigen Gott, zu dem der Mensch geschaffen ist, und sie brachte das Leben und die Erkenntnis, das Eine und das Viele, das Unbekannte und das Bekannte; sie war aus dem Geist geboren, aber bald lernte sie es, das Irdische zu weihen. Den Einfachen war sie einfach und den Sublimen sublim. Sie war Weltreligion in dem doppelten Sinne, daß sie das darbot, was allen notwendig war, aber auch das brachte, was ein jeder besonders begehrte. Sie wurde Kirche, Weltkirche, und nahm damit alle Machtmittel in Beschlag, die es neben dem Schwerte gibt. Sie blieb exklusiv und zog doch alles Fremde an sich, wenn es irgend einen Wert besaß. In diesem Zeichen hat sie gesiegt; denn auf alles Menschliche, das ewige und das vergängliche, hatte sie ihr Kreuz gesetzt.



I.

Sachregister.

- Abendmahl 168f. 313.
 Aeskulap 76ff.
 Almosen 112ff.
 Apologeten, Apologetik 166ff. 178ff.
 211. 260f.
 Apostel 230ff. 309f. 319ff.
 Apostel, jüdische 2. 11. 41. 237ff.
 Apostelkonzil, angebliches, zu Antiochien 52ff.
 Arbeitsnachweis, Recht auf Arbeit 126ff.
 Armenpflege 105ff.
 Askese 66. 70f. 276f.
 Astrologie 221.
 Auferstehung s. Missionspredigt.
 Augustus 13. 192.
 Autorität, Bedeutung derselben 161ff.

 Beamte 222. 376ff.
 Bedingungen, äußere für die Ausbreitung 12ff.
 —, innere für die Ausbreitung 16ff.
 Bekenntnispflicht 212f. 225.
 Begräbnisse 120f.
 Bekehrungen 283f. und sonst.
 Berufsleben, Stellung der Christen 219ff.
 Bibelübersetzung (vulgäre Sprache) 272f.
 Bildung s. Wissenschaft.
 Bistümer und Gemeinden 319ff.
 Brüder als Name der Christen 289ff.
 Buch, Religion des Buchs, Bibel 47. 163. 204ff.
 Bußsakrament 159. 281.

 Celsus 198ff. 228. 350ff. und sonst.
 Chorbischöfe 319ff. 481 und s. die Provinzen Syrien, Cilicien, Kappadocien, Isaurien.
 Christen-Name 37. 294ff. 346. 410. 430.
 Chronographie, christliche, universalgeschichtliche 187.

 Dämonen und Dämonen-Austreibung 92ff.
 Dörfer, Christen auf dem Lande s. bei den einzelnen Provinzen und „Chorbischöfe“, dazu 539.

 Ebionim (Arme) als Name 288. 414.
 Ehen, gemischte 283f. 406f.
 Ehegesetzgebung des Kallist 407f.
 Einzelgemeinde, Entstehung derselben 309f. 311f.
 Ekstase 149f.
 Engeldienst 24. 172. 216f.
 Episkopat 314ff.
 Evangelisten 232. 246f. 251. 254.

 Feste, heidnische 218. 220.
 Frauen 277. 395—407 (vornehme Frauen; Frauen als Missionare und Lehrerinnen). 439.
 Fremdlinge und Paröken 293.
 Freunde als Name der Christen 300ff.

 Galiläer als Name der Christen 288.
 Gastfreundschaft 128ff.
 Gefangenpflege 118ff.
 Gegenmission, jüdische 40f. 238. 342.
 Geist und Kraft 92ff. 148ff.

- Gemeindebildung 309 ff.
 Gemeinden, Sorge für andere 128 ff.
 Geschichtsbetrachtung, christliche 177 ff. 204 ff.
 Geschlecht, das dritte 179 ff. 197 ff.
 Gläubige als Name der Christen 289 f. 533.
 Gnosis 67 f. 168 ff.
 Gnosticismus s. Synkretismus.
 Götzendienst, Kampf gegen ihn 16 ff. 66. 210 ff.
- Handel** 221 ff.
Handwerke 220 f.
Häusliches Leben 277. 283 ff.
Heidenmission, Übergang zu ihr 30 ff.
Heiland und Heilung 72 ff.
Heilande, heidnische 76 ff.
Heilige als Name der Christen 289 ff.
Heiligkeit 153 ff.
Hellenisten in Jerusalem 34 f.
Heroen, geistliche 262. 290. 313.
Hypsistarien 2.
- Jesus Christus und die Weltmission** 25 ff. 52.
Jesus Christus, Verkündigung von ihm 64 ff.
Israel, wahres 42. 49. 289 f. 309.
Juden und Christen (gegenseitige Beurteilung) 31 f. 46 ff. 213.
Juden, Verfolger der Christen 31 f. 40 f. 342.
Judenchristen 30 ff. 42 ff. 288. 413 ff.
Judenmission 30 ff.
Judentum, Entwicklung zur Weltreligion 7 ff.
 —, Erlahmen seiner Propaganda 9. 51.
 — und römischer Staat 10. Beurteilung seitens der Heiden 197 ff. 202.
 —, Verbreitung 1 ff. 480 u. sonst.
- Kaiserhof** 224. 381 ff.
Kaiserkult 198. 214 ff. 343.
Kalamitäten, das Verhalten der Christen 124 ff.
Katechumenat 264 f. 282.
Katholisch 293 f.
Ketzer, Verbreitung 533 f. u. sonst.
Kindertaufe 280.
- Kirche als Autorität** 165.
 — als Bezeichnung der Christen 289 ff.
 — als geistige und reale Einheit, Verhältnis zur Einzelgemeinde 309 ff. 319 ff.
Kirchen, mehrere in einer Stadt 435 (Antiochien), 457 (Alexandrien), 466 f. (Amasia), 481 (Ancyra), 496 ff. (Rom), 510 (Trier), 511 (Köln).
König, Bezeichnung Christi 191.
Kommunismus, angeblicher 109.
Krankenpflege 89 ff. 116 f.
Kultus 112 ff. 310 ff.
- Lehrer** 114 f. 230 ff. 258 ff.
 —, Christus als L. 286 f.
 —, jüdische 241 f.
Liebestätigkeit 105 ff.
Litterarische Angriffe auf das Christentum, Beurteilung seitens der Heiden 198 ff. 272 f. (die Christen als stulti) 349—357.
Litterarischer Verkehr 270 ff.
Lokalgemeinde, Einheit der 318.
Luxus 219.
- Magie** 221.
Märtyrer 262. 267. 278. 299. 342 ff. 388 ff. 393 f. 405. 514 f.
Manichäismus 226 f.
Methoden der Mission 273 ff. 357 ff.
Metropolitanverfassung 319 ff. 500.
Militär, Stellung der Christen zu ihm, Verbreitung des Christentums im Militär 222 f. 268. 388 ff. 515 f.
Militärische Sprache und Bilder 297 f.
Missionare 230 ff.
 —, nicht berufsmäßige 266 ff.
Missionspredigt 29 f. 60 ff. 273 ff.
Mithrasdienst 189. 534 ff.
Monotheismus 16 ff. 23 f. 64 ff.
Mysterien 22. 168 ff.
- Namen der Christen** 286 ff.
Nazoräer als Name 288.
Neuplatonismus 226 f. 352 ff.
- Ordination** 320 ff.
 „Orientalismus“ 19 ff.

Paganus 298f.
Paulus 33f. 38ff. 162f. u. sonst.
Petrus 36f. 43.
Philosophen, christianisierte 379.
Philosophenschulen 310 u. sonst.
Philosophie, Beurteilung derselben
 161f. 213f. 278.
 —, das Christentum als solche 187ff.
 — und Götzendienst 213f.
Politie der Christen 185f.
Politisches Bewußtsein der Christen
 177ff. 189ff.
Plagiate, angebliche, der Heiden an
den christlichen Wahrheiten 187f.,
 umgekehrt 351.
Polytheismus 16ff. 66. 210ff.
Porphyrus 23f. 193f. 228. 352ff. u. sonst.
Propheten 230ff. 242ff. 257f.
 —, jüdische 240f.

Redensarten, heidnische 222f.
Reiche Christen 376ff.
Reisen der Christen, bes. der Lehrer
 268ff.
Rufnamen der Christen 304ff.

Sakramente 22. 168ff.
Sarmaticii und semaxii 299.
Schüler (οἱ μαθηταί) 286f.
Schulen s. Lehrer u. 261.
Schwüre 223.
Secta 293.
Sittlichkeit 153ff. 276ff. 282.
Sklaven 121ff.
Spiele, Schauspiele 217f. 220.
Statistisches: Verbreitung des Juden-
tums in der Diaspora, Zahl der Ju-
den S. 3ff.; geringe Zahl der Juden-
 christen 44. 417f.; Zahl der Simoni-
 aner 418; Christen zahlreicher als
 Juden 362; Stärke der Christen nach

Origenes 364f.; die Christen das zahl-
 reichste Volk 366; in Phrygien und
 den Nachbarprovinzen die menschen-
 reichsten Kirchen 376; Kleinasien,
 Zahl der Bistümer daselbst 408,
 große Zahl der Christen 467; Ägyp-
 ten, Zahl der Bistümer daselbst
 454f.; Antiochien, Größe 435f.;
 Edessa 440f.; Armenien 472f.; Rö-
 mische Gemeinde, Größe 495ff.
 Zeugnis des Cornelius 498; Italien,
 Anzahl der Bischöfe 500; Zahl der
 afrikanischen Bischöfe 516. 518ff.;
 Karthago, Größe der Gemeinde 518.
 538f.
Stephanus 34ff.
Synagoge im christl. Sprachgebrauch
 292.
Synkretismus im Judentum 11.
 —, christlicher 16ff. 168ff. 209. 216f.
 225ff. 285. 355ff. 358f. 475ff.
Synoden s. die einzelnen Provinzen.

Taufe 168ff. 279ff.
Theater 217f.
Totenerweckungen 151.

Verbreitung des Christentums, Ergeb-
nisse 537ff.
Verfassung der Kirche 314ff. 319ff.
Verfolgungen 342ff.
Vernunftreligion 165ff. 187ff.
Volk, das neue 177ff.
Vornehme Christen 376ff.

Weltvolk 190.
Winkelgottesdienste 313.
Wissenschaft und Kirche 278. 352ff.
 356f. 499, s. Gnosis, Philosophie,
 Litter. Angriffe, Synkretismus.
Witwen und Waisen 115f.
Wundertaten 148ff. 290.

II.

Geographisches Register.

- Abbadis s. Vadae.
 Abbir celense 522.
 — Germaniciana 521.
 — maius 522.
 — minus 522.
 Abessynien s. Aethiopien.
 Abitini 265. 522. 526.
 Acbia 522.
 Acci 530.
 Achaja 134. 325. 329. 333. 488. 542.
 Acinipo 530f.
 Adana 461.
 Ad Badias 525.
 Ad Maiores 525.
 Ad Medera 522.
 Adraa 416.
 Adriani 478.
 Adrianopel 491.
 Adrumet s. Hadrumet.
 Advingi 531.
 Aegea 405.
 Aegeä 461.
 Aegina 488.
 Aegypten 2. 3ff. 6. 11. 19. 44. 119.
 262f. 307. 326. 330. 337. 340. 341f.
 362. 387. 392. 412. 415. 448—459.
 533. 535. 539. 540. 543f.
 Aelia s. Jerusalem.
 Aethiopien 336. 364. 459.
 Afrika 2. 268. 299. 335f. 345f. 366.
 387. 462. 494f. 513—528. 533. 539.
 541. 544.
 Agbia 522.
 Agen 510.
 Agense oppidum 522.
 Aggya 522.
 Aila 420. 425.
 Aïn Kebira 527.
 Ajune 531.
 Akmonia 480. 483.
 Alasus 428.
 Alatina 526.
 Albano 501.
 Albans St. 512.
 Alexander-Insel 452.
 Alexandria parva 460f.
 Alexandrien 3ff. 32. 35. 125. 196. 240.
 261. 263. 267. 269. 330. 333f. 336.
 368. 379f. 391. 405. 410. 418f. 422.
 447. 448—459. 462. 540. 544.
 Alexandrinischer Gau 449.
 Alistra 487.
 Alphokranon 456.
 Alutina s. Alatina.
 Amasia 394. 466f. 474f. 481.
 Amastris 146. 325. 330. 465.
 Ambiensis 526.
 Amblada 483.
 Amida (= Diarbekir) 443.
 Amiens 510.
 Amisus 2. 410. 464.
 Amiternum 501.
 Ammedera 522.
 Ammoniake 451.
 Amorion 483.
 Amphipolis 410.
 Anacipolis (?) 454.
 Anäa 486.

- Anazarbus 460.
 Anchialus 412. 490.
 Ancona 502.
 Ancyra 325. 329. 337. 412. 465. 468.
 480. 481. 539.
 Ancyra ferrea 486.
 Andalusien 528.
 Andrapolis 445.
 Andujar 531.
 Anea 420. 425 f.
 Angers 509.
 Anim 420 f. 425.
 Antaradus 428.
 Anthedon 423.
 Antinoë 452. 455 f. 458.
 Antiochia Isaur. 487.
 — Kar. 486.
 — Pis. 2. 316. 384. 398. 410 f. 463.
 481 f. 483.
 — Syr. 2. 5. 37. 42. 43. 52 ff. 133.
 140 f. 144. 244 f. 264 f. 269. 294 ff.
 325. 330. 333 f. 336. 368. 409. 411.
 419. 422. 430—439. 441. 459 f. 473.
 481. 493. 498 f. 540. 544. 546.
 Antipyrus 457.
 Antium 501.
 Apamea Bithyn. 478.
 — Phryg. 412. 465. 467. 480. 482.
 — Pisid. 484.
 — Syr. 44. 269. 431. 437 f. 481.
 Aphaka 430.
 Aphrodisias 486.
 Apollonia 410.
 Apollonias Bithyn. 478.
 — Kar. 486.
 Aprocavictus 437.
 Apt 509.
 Aptungi 526.
 Apulien 502.
 Aquae regiae 523.
 Aquae Tibilitanae 526.
 Aquila 502.
 Aquileja 504 f. 506.
 Aquitanien 323. 509.
 Arabien 135. 335. 341. 415 f. 432. 444.
 445—448. 499. 542.
 Aradus 2. 427.
 Arbela 444.
 Arbokadama 437.
 Ardabau 412. 465. 482.
 Areopolis s. Rabba.
 Arethusa 437 f.
 Argos 488.
 Ariace 364. 445.
 Aricia 501.
 Arles 324 ff. 494. 508. 509. 511.
 Armenien 326. 329. 337. 368. 436. 441.
 461. 470—473. 477. 479. 539. 540.
 544.
 Arnem 415.
 Arpiensium civitas 502.
 Arragonien 528.
 Arsinoë 447. 452. 454. 456.
 Arycanda 347. 467. 487.
 Ascoli Pic. 502.
 Asdod 410.
 Asien 32. 35. 43. 98. 139. 142. 261. 317.
 326. 333 f. 374. 402. 408. 411. 461 ff.
 484—486. 506. 535. 539. 540. 544 f.
 Askalon 420. 423 f.
 'Asker s. Sichar.
 Aspendus 487.
 Assisi 502.
 Assuras 522.
 Assus 410.
 Assyrien s. Syrien.
 Astaroth 415.
 Astigi 530 f.
 Aštišat 472 f.
 Asturica (Astorga) 529.
 Ategua (Ateva) 530.
 Athen 143. 196. 269. 275. 316. 398.
 410. 488 ff.
 Athribitischer Gau 449. 452. 456.
 Attalia 410. 487.
 Attika 488.
 Augsburg 405. 512.
 Aulana 420.
 Aulona s. Anea.
 Aurelianopolis 486.
 Aureus Mons 501.
 Ausafa 522.
 Ausuaga 522.
 Autumni s. Aptungi.
 Autun 338. 509. 511.
 Auxerre 509.
 Auzia 3. 527.
 Avellino 502.

- Axiupolis 492.
 Axum 415. 444f.
 Azani 482.
 Azotus 420. 424.

B
 Babylon 1. 3. 410.
 Baccano (Baccanas) 502.
 Badae 525.
 Baetica 530f.
 Bagai 522.
 Bagis 486.
 Bakata (Bakathus) 447.
 Baktrien 442.
 Balaneä 437.
 Ballis 526.
 Bamacorra 522.
 Barata 487.
 Barbe 531.
 Barca 531.
 Barcellona 530.
 Baris 484.
 Barke 457.
 Basanitis 415 ff.
 Basti 530.
 Batana 444.
 Batanäa 415 ff.
 — bei Cäsarea Pal. 420. 425.
 Beauvais 509.
 Belgien 506ff. 542.
 Beneventum 502.
 Berber 513f. 517. 520. 528.
 Bereitan (Berothai) 447.
 Berenike 453. 457.
 Beretane (?) 447.
 Bergamo 505.
 Beröa Mac. 398. 410. 489.
 — Syr. 415 ff. 438.
 Berytus 428.
 Bescera 525.
 Bethabara 420. 425.
 Beth Gubrin 426.
 Bethlehem 135. 420. 425.
 Bethphage 421.
 Bettona 503.
 Biltha 522.
 Bisica Lucana 522.
 Bithynien 334. 370. 377. 410f. 432.
 463f. 466. 477f. 481. 535. 540. 546.
 Blaundus s. Standus.

 Bobba s. Obba.
 Bolitana civitas 526.
 Bologna 505.
 Bomotheus 457.
 Bordeaux 509.
 Bosporus 326. 331. 336. 493.
 Bostra 269. 418. 433. 445 ff.
 Bourges 509.
 Brescia 505.
 Brindisi 493.
 Brittanien s. England.
 Bruzos 483.
 Bubiduna 527.
 Bubastus 456.
 Bukolia 458.
 Bulla 522.
 Busiris 456.
 Buslacena 522.
 Buruc 522.
 Buthrotus 491.
 Byblus 429.
 Byzanz 269. 412. 491.
 Byzacena 515 ff.

C
 Cabra 531.
 Caerleon 512.
 Caesaraugusta 529f.
 Caesarea Bithyn. 478.
 Caesarea Kapp. 269. 326. 392. 468 f.
 472f. 481.
 Caesarea Mauret. 3. 526.
 Caesarea Pal. 36. 244. 269. 334. 409.
 418ff. 424f. 426. 427. 432f. 542.
 Caesarea Philippi s. Paneas.
 Caesena 501.
 Cagliari 502.
 Calagurris-Fibularia 531.
 Calahorra 530.
 Calama 520. 526.
 Camalodunum 513.
 Campsas (?) 478.
 Capsa 522f.
 Capua 502.
 Cariathaim s. Kariathaim.
 Carpi 522.
 Carula 530f.
 Carthagena 530.
 Cartenna 527.
 Casae Nigrae 526.

- Castra Galbae 522.
 Castellona 531.
 Castulo 530.
 Catania 503.
 Cazlona 530.
 Cedia 523.
 Celten s. Kelten.
 Centurionis 526.
 Cephalitana possessio 527.
 Chaduthi 471f.
 Chalcedon 478.
 Chalcis 488.
 Châlons 509.
 Charisphone 471.
 Chartres 509.
 Chenebri 457.
 Chenoboscium 454.
 Cherchel 527.
 Cherson 493.
 Chios 488.
 Choraba s. Kochaba.
 Chulabbi 523.
 Cibaliana 523.
 Cibalıs 492.
 Cicabis 527.
 Cilicien 2. 32. 35. 37f. 119. 238. 333f.
 432. 454. 459—461. 480f.
 Cillium 521.
 Cirta 3. 523. 525.
 Civita vecchia 502.
 Claudiopolis 487.
 Clermont 508f.
 Clusium 503.
 Côlesyrien s. Syrien.
 Colonia Kapp. 468.
 Como 505.
 Complutum 530.
 Cordova 493. 530f.
 Cuicul 521. 523.
 Cumä 503.
 Curubis 523.
 Cypem 2. 3. 37. 240. 335. 341. 440.
 481. 540.
 Cyrene (Cyrenaica, Pentapolis) 2. 3.
 32. 35. 269. 326. 328. 334. 336. 412.
 443ff. 459.
 Cyrrus 437. 439.
 Cyzikus 486.
 Dacien 364. 488. 491. 535.
 Dalmatien 410. 491ff. 542.
 Damaskus 3. 409. 427ff. 430.
 Dara 444.
 Dardanien 326. 331. 488ff. 542.
 Darnis (Dardanis) 457.
 Debeltum 412. 490.
 Deir Ali 429.
 Dekapolis 415f.
 Delos 2.
 Der 'at 416.
 Derbe 410. 463. 483.
 Diana (Veteranorum) 523f.
 Didensis 523.
 Die (Gallien) 493. 509.
 Digne 509.
 Dikella 457.
 Diocäsarea Kapp. s. Nazianz.
 — Isaur. 487.
 — Pal. 421. 423.
 Diodoris 444.
 Dionysiana 523.
 Dionysias 447.
 Dioskome 483.
 Diospolis Ägypt. 455.
 — Pal. s. Lydda.
 Diospontus 474f. 481.
 Dokimion 480.
 Doliche 437.
 Dorostorium 492.
 Doryläum 482.
 Drepana 478.
 Drizipara (Drusipara) 491.
 Drona 531.
 Duja s. Die.
 Eauze 509.
 Edessa 52. 73. 269. 336. 374. 411. 431.
 436. 440ff. 473. 476. 540. 544.
 Ekdaumana 482.
 Elatäa 488.
 Elepel 541.
 Eliocrota 531.
 Eleutheropolis 420. 422. 424. 426.
 Elvira 3. 494. 530ff.
 Emmaus 269. 416. 420. 422. 424.
 Embrun 509.
 Emerita s. Merida.
 Emesa 326. 331. 423ff.

- England 338. 364. 368. 512f. 535.
 Epagro 530f.
 Ephesus 140. 240. 261. 269. 312. 326.
 333. 401. 410. 411. 462f. 482. 484ff.
 Epibata 491.
 Epiphania Cil. 460. 481.
 — Syr. 437.
 Epirus 488ff. 542.
 Esbus 447.
 Euböa 488. 491.
 Eukarpia 482.
 Eumenea Phryg. 412. 465. 467. 480.
 482. 484.
 „Europa“ 489. 540.
 Evora 530.

 Faenza 502.
 Fano 503.
 Faro 530.
 Ferentino 503.
 Fermo 503.
 Flavias 460.
 Florenz 502. 505.
 Forum Claudii 502.
 Fruschka Gora 493.
 Fundi 501.
 Furni 336. 519. 523.

 Gabbala 437.
 Gabrum 531.
 Gabula 437.
 Gadamaua 482.
 Gadara 420. 425.
 Gaëta 502.
 Gafsa 522.
 Gagä 487.
 Galatien 134. 311. 326. 333f. 410.
 478—482.
 Galiläa 31f. 288. 414f.
 Gallicien 530.
 Gallien 3. 142. 323ff. 338. 366. 403.
 412. 494. 506—511. 517. 533. 542ff.
 545.
 Gangra 474.
 Garbe 526.
 Gaza 326. 331. 420ff. 423ff. 426.
 Gazaufala 523.
 Geler 442.
 Gemella 530f.

 Gemellae 523f.
 Genua 504f.
 Georgien 436. 477.
 Gerasa 447.
 Germanicia 437.
 Germanicana 523.
 Germanien 324. 328. 332. 362. 364.
 412. 511f. 535. 542f.
 Gerunda (Gerona) 530.
 Getuler 364.
 Gibar s. Girba.
 Gindarus 437.
 Girba (Girha) 523.
 Girgenti 503.
 Gor 523.
 Gorduba 523.
 Gorthyna 2. 146. 315. 330. 412. 487.
 Gothien 326. 331. 336. 493.
 Granada 528. 530f.
 Grenoble 509.
 Griechenland 316. 379. 488ff. 535.
 Grimenothyra 482.
 Großgriechenland 501, s. auch Italien.
 Guadix 530.
 Gurgites 523.
 Gustra (= Ostra?) 443.

 Hadrianopolis 483.
 Hadrumet 3. 515. 521.
 Halikarnaß 2.
 Harbath Glal 444.
 Harran s. Karrä.
 Helenopolis s. Drepana.
 Helenopontus 479.
 Heliopolis Ägypt. 456.
 Heliopolis Phön. 429f.
 Henchir-el-Atech 527.
 Heraklea 491.
 Herakleopolis magna et parva 455f.
 Hermethes(?) 455.
 Hermopolis magna et parva 452. 455.
 Hierapolis Phryg. 334. 402. 410. 463.
 482. 484.
 Hierapolis Syr. 437.
 Hierocaesarea 486.
 Hieropolis 269. 411. 465. 467. 482.
 Hippo 3. (Hippo Regius 523; Hippo
 Diarrhytus 523).
 Horrea Caelia 523.

- Huasades 487.
 Humanades 487.
 Hybla maior 503.
 Hypapa 486.
 Hypsele 457.
 Hyrgalischer Distrikt 483.

J
 Jamnia 420. 424.
 Iattio 420f. 425.
 Iberien 324. 328. 362. 477.
 Jericho 420. 424.
 Jerusalem 30ff. 34f. 40. 42. 44ff. 48.
 133ff. 244. 286f. 312. 333f. 342.
 398. 409. 413—427. 431ff. 460. 469f.
 491. 514.
 Igabrum 530.
 Ikonium 264. 269. 326. 401. 410f. 463.
 479ff. 482. 483f.
 Ilipula 530.
 Ilium 486.
 Ilium aliud 486.
 Illiberis 530f.
 Illiturgi 530f.
 Illyrien 410.
 Imola 505.
 Indien 415. 444f. 542.
 Inseln, griechische 487f. 542.
 Ionopolis 474.
 Ioppe 398. 409. 420. 424.
 Ipagrum 530f.
 Irenopolis s. Neronias.
 Irland 517.
 Isaurien 334. 467. 486f.
 Italica bei Sevilla 529f.
 Italien 3. 336. 435. 493—504 (s. auch
 Ober-Italien). 536. 541. 544.
 Ituräa 417.
 Judäa 31f. 36. 333. 414ff. 431.
 Iuliopolis 481. 482.

K
 Kalabrien 326. 331. 493.
 Kalytis (Kanytis?) 484.
 Kamulia 468.
 Kapernaum 421.
 Kapitolas 420. 425.
 Kappadocien 1. 120. 135. 269. 334. 337.
 402. 404. 410. 432. 461. 468—470.
 472. 474. 479ff. 493. 517.
 Kariathaim 447.
 Karien 2. 479. 484ff.
 Karina 485.
 Karnaim 415.
 Karnaim Astaroth 417.
 Karrä 394. 442. 444.
 Karthago 2. 114. 120. 125. 136f. 142.
 261f. 265. 316. 327. 333f. 339. 345.
 402ff. 405. 412. 493. 500. 514ff. 539.
 Karthagena s. Carthagena.
 Karystus 488.
 Kaschkar 444.
 Kastabala 460.
 Katalonien 528.
 Kelten 324. 328. 362. 507f. 511. 517.
 Kenchreä 334. 396. 410. 490.
 Kephallene 412. 488.
 Kephro 452.
 Keramon Agora 483.
 Kerkyra 488.
 Kerioth 447.
 Kerkuk 444.
 Kibyra 486.
 Kina 482.
 Kius 478.
 Kleinasien s. Asien, Phrygien, u. s. w.
 Kleopatris 456.
 Knidus 2.
 Knossus (Knosus) 147. 412. 487.
 Kochaba 414ff. 417. 445.
 Köln 412. 511.
 Kokâb el Hawâ 416.
 Kôkab 416.
 Kolluthion 453.
 Kolossä 334. 397. 410. 463. 482.
 Koma 456.
 Komana Kapp. 468.
 — Pont. 474.
 Kommagene 461.
 Konstantinopel 462. 478.
 Kopten 445. 454. 458.
 Koptus 455.
 Korinth 43. 135f. 143. 144ff. 196. 258.
 269. 311. 329. 333. 395. 401. 410.
 488. 489f. 495.
 Koronia 488.
 Koropissus 487.
 Kos 2. 488.
 Kotiäium 482.
 Kreta 146f. 325f. 330. 333. 487f.

- Ktesiphon s. Seleucia.
 Kumane 334. 412. 465. 480. 482.
 Kurejat 447.
 Kusä (Kos) 455.
 Kybistra 468.
 Kynopolis (= Kynos) sup. et inf. 455.
 456.
 Kysis 453f.

 Lacedämon 2. 146. 412. 488. 490.
 Lamasba 523.
 Lambese 390f. 515. 516. 521.
 Lampe 482.
 Lampsakus 405. 486.
 Lancia 529.
 Langres 509.
 Laodicea 334. 410. 463. 481. 482. 484.
 — Syr. 380. 432. 437f.
 Laranda 264. 479. 487.
 Lares 523f.
 Larisa 437.
 Larissa 412. 490.
 Lasom 444.
 Laurum 531.
 Ledrä 440.
 Legionum urbs 512.
 Legisvolumen 526.
 Lemnus 488.
 Leon 529. 530.
 Leontion 503.
 Leontópolis 456.
 Leptis magna 521. 523f.
 — minus 523.
 Letopolis 455.
 Libyen 324. 328. 336. 362. 368. 448ff.
 Ligurien 504f.
 Lilybaeum 503.
 Limata 526.
 Limenä 483.
 Limoges 508f.
 Lincoln 513.
 London 513.
 Lorca 530f.
 Lorsch 492.
 Lucar la Mayor 531.
 Lucca 503.
 Lugdunensis 508f.
 Lunda 483.
 Luperciana 523.

 Lusitanien 529f.
 Lycaonien 478ff.
 Lycien 2. 479. 486f.
 Lydda 409. 420. 422. 424.
 Lydien 3. 484ff.
 Lycopolis 455. 457.
 Lyon 2f. 323ff. 333. 338. 405. 412.
 479. 506ff.
 Lystra 410. 463. 483.

 Macedonien 134. 311. 326. 333. 488ff.
 535. 542.
 Macedonopolis 442.
 Macomades 523.
 Mactaris 524.
 Madaba 447.
 Madaura 412. 514. 521.
 Madili s. Midila.
 Magnesia a. M. 140. 411. 463.
 Magydus 387. 416. 487.
 Mailand 505.
 Mainz 412. 511f.
 Majuma 422.
 Malaga 530f.
 Malta 410. 503.
 Malus 337. 481.
 Mamre 421.
 Manganäa s. Batanäa.
 Marasch s. Germanicia.
 Marazana 524.
 Marcelliana 524.
 Marcianopolis 492.
 Mareotischer Gau 451. 453.
 Margaritatum 437.
 Marmarika 457.
 Marseille 506. 509f.
 Martos 530f.
 Mascula 524.
 Mauretanien 2. 334. 345. 364. 513—
 528. 530. 542.
 Maximianopolis Aeg. 455.
 — Pal. 420. 424.
 — Pamph. 487.
 Maxula 527.
 Medicones 482.
 Medien 1. 442.
 Medila s. Midila.
 Megalopolis 488.
 Megara 488.

- Melitene 389. 391. 393. 411. 438. 468.
 471f.
 Melos 488.
 Membressa 522. 524.
 Memphis 450.
 Mende 509.
 Mentesa 530.
 Mercurialis pagus veteranorum Medelitanorum 524.
 Merida 529. 530.
 Mesopotamien 1. 334. 411. 432. 436. 441. 442ff. 542.
 Messina 503.
 — Pelop. 488.
 Metelis 456.
 Metropolis Isaur. 487.
 — Pisid. 484.
 Metz 509.
 Midila 524.
 Milet 410. 486.
 Milev 524.
 Misgirpa 524.
 Mitylene 410.
 Mlili 523.
 Moabititis 416f.
 Mö sien 488. 491f. 535. 542.
 Montemayor 531.
 Montoro 531.
 Mopsvestia 461.
 Motella 483.
 Moxiane 483.
 Mugnä 524.
 Municipium 531.
 Murcia 528.
 Mursa 492.
 Muzula 524.
 Myndus 2.
 Myra Lyc. 412. 465. 487.
 Myrsine 457.
 Mysien 484ff.

 Nabatititis 417.
 Nantes 509.
 Narbonensis 323f. 326f. 506ff.
 Narbonne 508f.
 Naro 3.
 Naupaktus 488.
 Nazareth 414. 416. 420f.
 Nazianz 468.

 Neapel 412. 501.
 Neapolis Pisid. 483.
 — Tripol. 521. 524.
 — Zeugitana 521. 524.
 Neapolis = Sichem 420.
 Neocäsarea Pont. 468. 475ff.
 — Syr. 437.
 Neronias 460f. 481.
 Nicäa 478 (Subscriptionen 409).
 Nikiopolis 456.
 Nikomedien 146. 269. 411. 436. 465f. 477f. 481. 545.
 Nikopolis Arm. 471.
 — Epir. 269. 410. 490f.
 — Pal. s. Emmaus.
 Nilus (Nilopolis) 452. 455.
 Nisibis 442. 473.
 Nividunum 527.
 Nizza 509.
 Nocera 503.
 Nola 503.
 Noricum 491f. 535.
 Nova (Nova Petra) 524.
 Nova Sparsa 524.
 Noviodunum 527.
 Noyon 509.
 Numidien 136. 345. 513—528. 539. 541. 544.

 Oase, kleine und große 453f.
 Obba 524.
 Ober-Italien 3. 504f. 542.
 Octavum 524.
 Oea 3. 521. 524.
 Olympus 486f.
 Opus 488.
 Oranges 509.
 Oriolo 502.
 Orleans 509.
 Orleansville 527.
 Orthosia 427.
 Osroene 441 (s. Edessa).
 Ossigi 530f.
 Ossonova 530.
 Ossuna (Orsuna) 531.
 Ostia 378. 501.)
 Otrus 411. 465. 482.
 Oxyrynchus 453. 455.

- Padua 505.
 Pagä s. Gagä.
 Palästina 3f. 6. 10. 25ff. 335. 350.
 413—427. 439. 446. 449. 454. 535. 542.
 Palmyra 428. 430. 435. 445.
 Paltus 427.
 Pamphylien 2. 479. 481. 486f.
 Pandataria 410.
 Paneas 88. 416f. 428. 430.
 Panemon Teichos 487.
 Panephysis 456.
 Pannonien 326. 331. 488. 491f. 542.
 Panormus 503.
 Paphlagonien 473ff. 479.
 Paphos 410. 440.
 Pappa 484.
 Paratonium 457.
 Paremboule 456.
 Parethia (?) 478.
 Paris 338. 508. 509.
 Parium 411. 465.
 Parnassus 468.
 Parthien 1. 367f. 373. 442. 444.
 Patara 486f.
 Patmos 488.
 Patras 488.
 Pavia 505.
 Pele 491.
 Pella 286. 410. 413. 415f. 445.
 Peloponnes 488. 490.
 Pelusium 456.
 Pentapolis s. Cyrene.
 Pepuza 411. 465. 467. 480. 482.
 Peräa 415f.
 Perdikia 487.
 Pergamum 1. 142. 405. 410. 463. 485.
 Perge 410. 463. 481. 487.
 Persa = Perra 442.
 Persien 19. 334. 336. 368. 436. 442ff. 542.
 Perugia 503.
 Petra 447.
 Pettau 492.
 Phäno 119. 420. 425f.
 Phakusa 456.
 Pharbätischer Gau 449. 452. 456.
 Phaselis 2.
 Phasko 457.
 Philadelphia Ägypt. 452.
 — Arab. 447.
 Philadelphia As. 43. 140. 410. 463. 486.
 Philä 458f.
 Philippi 141. 145. 397f. 401. 410. 489.
 Philistäa 422f. 542.
 Philomelium 142. 399. 411. 465. 483.
 485.
 Phönicien 37. 335. 427—430. 436. 542.
 Phrebonitischer Gau 449.
 Phrygien 2. 3. 13. 142. 200. 333. 335.
 341. 374. 380. 402. 462. 466f. 474.
 478—483. 539. 540.
 Phthenegys 456.
 Phydela 471.
 Picenum 501. 502.
 Piemont 504. 542.
 Pisa 502.
 Pisidien 478—484.
 Pityus 477.
 Platäa 488.
 Pocofeltae 526.
 Pompeji 410. 501.
 Pompejopolis Cil. 460.
 — Pont. 473.
 Pontia 410.
 Pontus 146. 325f. 328f. 330. 337. 370. 410.
 422. 432. 461. 463f. 465. 473—477. 540.
 Pontus Polemoniacus 475ff. 479.
 Porthmus 488.
 Portus 501.
 Praeneste 502.
 Proconsularis s. Afrika.
 Prosopitischer Gau 449. 452.
 Prusa 478.
 Prusa al. 478.
 Prymnessus 483.
 Ptolemais Cyren. 453. 457.
 — Phön. 409. 419. 427f.
 — Theb. 455. 456.
 Punier 513f. 515. 528.
 Puteoli 410. 501.
 Pydna 491.
 Quintianum 501.
 Quoturnicensis 525.
 Rabba 447.
 Rätien 512. 535. 542f.
 Raphaneä 437.
 Raphia 424.
 Ravenna 504f.

- Resaina 442.
 Regensburg 512.
 Rheims 338. 509.
 Rhodus 2. 488.
 Rhossus 437f.
 Rimini 502. 513.
 Rom 2ff. 5f. 12. 13. 35. 38. 44. 46.
 113ff. 119f. 130f. 135f. 140. 142f.
 144f. 146. 214. 247f. 259ff. 265.
 268ff. 317. 326f. 333. 336f. 340.
 342f. 367f. 373. 375. 377f. 381—
 388. 396f. 402. 404f. 407. 410f.
 415. 419. 431f. 435. 437. 441. 446.
 484. 493—504. 511f. 514. 517. 536.
 541. 544.
 Romagna 504f.
 Rostoces 452.
 Rotarium 526.
 Rouen 509.
 Rucuma 524.
 Rusicade 524.

 Sabaria 492.
 Sabrata 524.
 Sabulon 420. 424.
 Sadagolthina 468.
 Sagalbina 531.
 Sais 449. 452. 456.
 Salamis (Cypern) 410. 440.
 Salavia 530.
 Salona 492f.
 Salerno 503.
 Salzburg 492.
 Samarien (Land und Stadt) 25. 31f.
 36. 269. 409. 414f. 418. 420. 424.
 Same (Kephallene) 412. 488.
 Samos 2.
 Samosata 437f.
 Sampsame 1.
 Sanaus 482.
 Sansorus(?) 478.
 Saragossa s. Caesaraugusta.
 Sardes 410. 463. 485f.
 Sardika 491. 504.
 Sardinien 4f. 119. 385. 497. 502.
 Sarin 471f.
 Sarmaten 364.
 Saron 409. 420. 424.
 Satafis 527.

 Satala 472.
 Scarabantia 492.
 Scarphia 488.
 Schedia 456.
 Schwarzes Meer 1f. 493. 542.
 Scili (Scilium) 405. 412. 521.
 Scupi 491.
 Scythien 326. 341. 364. 367f. 373. 444.
 479. 493. 542.
 Scythopolis 420. 422. 424. 426f.
 Sebaste Arm. 471f.
 — Phryg. 467. 480. 483.
 — s. Samarien.
 Sebennytyus 456.
 Segermes 524.
 Segni 501.
 Selambina 530.
 Seleucia Isaur. 487.
 — Pamphyl. 487.
 — Pisid. 483.
 — Syr. 410. 411. 437.
 — Ktesiphon 443f.
 Senlis 509.
 Sens 509.
 Sepphoris s. Diocäsarea Pal.
 Serer 364. 445.
 Sevilla 530f.
 Shargerd 444.
 Sibapolis 444.
 Sibilanoi 482.
 Sicca 524.
 Sichar 420. 425.
 Sichem 420. 424.
 Sicilibba 524.
 Side 2. 487.
 Sidon 409. 427f.
 Sigus 524.
 Sikyon 2.
 Silandus s. Standus.
 Simittu 3.
 Singidunum 492.
 Singilia Barba 530.
 Sinna 501.
 Sinope 269. 412. 465. 474.
 Sipontum 503.
 Sirmium 285. 492. 504.
 Siscia 492.
 Sitifis 3. 523. 525. 527.
 Sizilien 494. 500. 502f.

- Smyrna 2. 43. 140ff. 145. 216. 267.
 334. 399. 410. 411. 463. 483ff. 486.
 Sodom 447.
 Soissons 509.
 Solia 531.
 Spania (= Spalia) 468.
 Spanien 3. 337. 364. 410f. 412. 456.
 494. 517. 528—533. 542. 544.
 Sparta s. Lacedämon.
 Spoleto 503.
 Standus 486.
 Stektorion 483.
 Stobi 491.
 Süditalien 3 und s. Italien.
 Suburburensium gens 525.
 Sufes 520. 524.
 Sufetula 525.
 Sutunurum 525.
 Syarba 487.
 Syedra 487.
 Syene 454.
 Synnada 264. 381. 480. 482.
 Syrakus 412. 502.
 Syrien 1f. 5f. 37f. 44. 45. 135. 140. 325.
 330. 333ff. 374. 393. 404. 430—439.
 440f. 459f. 477. 481. 499. 533. 535.
 539. 540. 544.

 Tabatha 425.
 Tabennisi 394. 454.
 Tanagra 488.
 Tanis 456.
 Taormina 503.
 Taposiris 452. 457.
 Tarraco 528.
 Tarraconensis 529f.
 Tarragona 530.
 Tarsus 40. 326. 410. 432f. 460. 481.
 Tauche 457.
 Taurische Halbinsel 493.
 Tavium 482.
 Teano 503.
 Tegäa 488.
 Tell el-Asch'ari 416.
 Tentyrä 455.
 Termissus 487.
 Terni 503.
 Terracina 502.
 Teva 531.

 Thabraca 525.
 Thagaste 527.
 Thagura 527.
 Thambi 525.
 Thamogade 525.
 Tharasa 525.
 Thasarte s. das folg. Wort.
 Thasualthe 525.
 Thautischer Gau 456.
 Thebais 336, s. Ägypten.
 Theben 326. 331. 488. 491.
 Thebeste s. Theveste.
 Thelea (Thelsea?) 428.
 Thelebte 525.
 Themisonion 483.
 Thenä 519. 525.
 Thera 488.
 Therasia 488.
 Thespiä 488.
 Thessalien 326. 331. 448ff. 542.
 Thessalonich 398. 410. 489f. 504.
 Theveste 393. 525.
 Thibaris 336. 525.
 Thibiuca 527.
 Thibursicum Bure 527.
 Thimida Regia 525.
 Thinisa 525.
 Thmuis 452. 456.
 Thracien 488ff. 535. 540.
 Thubunae 525.
 Thuburbo (minus? maius?) 525. 527.
 Thucca 525.
 Thunisa s. Thinisa.
 Thyatira 399. 410. 463. 466. 480. 485f.
 Thysdrus 346. 515. 521. 523.
 Tiberias 421.
 Tiberiopolis 483.
 Ticabis 527.
 Tigisis Numid. 526.
 Tingi 394. 527.
 Tipasa 3. 521. 527.
 Todi 503.
 Toledo 530.
 Tomi 492f.
 Tongern 511.
 Toul 509.
 Toulouse 507f. 509.
 Tours 508ff.
 Trajanopolis 467. 482f.

- Tralles 140. 411. 463.
 Trani 503.
 Trapezunt 477.
 Trastevere 4.
 Tres Tabernae 501.
 Trier 509f. 511. 543.
 Triikka 491.
 Trimithus 440.
 Tripolis As. 486.
 — Phön. 422. 428.
 Tripolitanien 513—528 (521). 542.
 Troas 140. 410. 463. 483.
 Troyes 509.
 Tucca 525.
 Tucca Terebenthina 525.
 Tucci 530f.
 Tyana 468.
 Tymion 412. 465. 480. 482.
 Tyrus 387. 409. 419. 427f. 492.
 Üsküb 491.
 Ulia 530f.
 Ululis 526.
 Umanada (= Humanades) 467.
 Urci 530f.
 Ursinum 502.
 Ursona 530f.
 Uthina 515. 521.
 Utica 3. 526.
 Uturnucensis 525.
 Uzalis 527.
 Uzelis 526. 527.
 Uzappa 522.
 Vadæ 525.
 Vaga 525.
 Valencia 528.
 Valentia s. Sanaus.
 — Gall. 508.
 Vallis 526.
 Vasada 484.
 Venosa 239. 503.
 Vera 531.
 Vercelli 502. 504.
 Verdun 509.
 Verona 505.
 Verulam 512.
 Verum 526.
 Vesontio 508. 512.
 Victoriana 525.
 Vicus Augusti 525.
 — Caesaris 525.
 Vienne 324ff. 412. 479. 506. 509.
 Vine (?) 531.
 Viviers 509.
 Volubilis 3.
 Ximara 471.
 York 513.
 Zama 519. 526 (regia; minor).
 Zanaatha (?) 447.
 Zela 471. 474. 481.
 Zeugitana 518.
 Zeugma 437.



Grundlegende Werke ZUR GESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

aus dem Verlage der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in LEIPZIG.

Adolf Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur.

I. Teil: Die Überlieferung und der Bestand. 1893. M. 35 —; geb. M. 38 —

II. Teil: Die Chronologie. 1. Band: Die Litteratur (einschliesslich der neutestamentlichen Schriften) bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. 1896. M. 25 —; geb. M. 28 —

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur. Herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack.

I. Reihe: 15 Bde. 1882—1897. M. 380 —; in 17 Halbfranzbände geb. M. 422,50

Wegen geringer Vorräte einzelner Hefte kann die vollständige Reihe nur zum Preise der Einzelhefte geliefert werden. — II. Reihe, auch unter dem Titel:

Archiv für die Geschichte der christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

Band 1—7. 1897—1902. M. 197 —; geb. in Halbfranz M. 214,50

Im Druck befinden sich:

VIII, 2: **Harnack, A.**, Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. — **Klostermann, E.**, Eusebius Schrift *περί τῶν τοιχῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. — **Bonwetsch, G. N.**, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied, auf Grund von N. Marrs Ausgabe des Grusinischen Textes herausgegeben. — VIII, 3: **Gressmann, H.**, Studien zu Eusebs Theophanie. — VIII, 4: **Janssen, R.**, Euangelium Johanneum ex Paraphrasi Nonni Panopolitani restituit. — IX, 1: **Schmidt, C.**, Petrusacten.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. [Mitglieder die Herren: Proff. DD. Harnack, Vorsitzender, Diels, von Gebhardt, Hirschfeld, Jülicher, Loofs, Mommsen, von Wilamowitz-Möllendorff.] Bisher 7 Bände M. 98 —; in 6 vornehmen Halbfranzbänden und 1 Interimsband M. 113,50

Im Druck befinden sich:

Eusebius, *Historia ecclesiastica* von E. Schwartz. Dazu: **Rufinus**, Übersetzung von Eusebius' *historia ecclesiastica* bearbeitet von Th. Mommsen [Eusebius, Band II]. — **Origenes**, *Johannes-Commentar* bearbeitet von E. Preuschen [Origenes, Band IV]. — **Die koptisch-ghnostischen Schriften** bearbeitet von C. Schmidt.

Diese neue monumentale Ausgabe soll etwa 50 Bände umfassen.

Ausführliche Prospekte über die verschiedenen Werke stehen zu Diensten.

Werke Professor D. ADOLF HARNACK's
aus dem Verlage der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in LEIPZIG.

Ferner:

- Patrum apostolicorum opera.** Herausgegeben in Gemeinschaft mit Proff. DD. O. von Gebhardt und Th. Zahn. Editio major. 3 Bände in 4 Theilen. 1876—1878. M. 16 —
Editio minor (quarta, indice locorum S. Scripturae aucta). 1902. M. 1.60; geb. M. 2 —
- Die Zeit des Ignatius** und die Chronologie der antiochen. Bischöfe bis Tyrannus. Nebst einer Untersuchung über die Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande. 1878. M. 3 —
- Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege.** 2. Auflage. 1896. M. 1.10
- Das Christentum und die Geschichte.** Ein Vortrag. 1895. M. — 50

*In den „Texten und Untersuchungen zur Geschichte
der altchristlichen Litteratur“:*

- Die Überlieferung der griechischen Apologeten** des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche u. im Mittelalter. 1882. [T. u. U. Bd. I, Heft 1/2] (*Nicht mehr einzeln käuflich*) M. 9 —
- Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani** nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. — **Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians.** 1883. [I, 3] M. 6 —
- Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien.** 1883. [in I, 4 M. 7.50]
- Lehre der zwölf Apostel,** nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. 1884. [II, 1/2] (*Nicht mehr einzeln käuflich*) M. 10 —
- Die Quellen der sog. apostol. Kirchenordnung,** nebst e. Untersuchung ü. d. Ursprung d. Lectorats u. d. and. niederen Weihen. 1886. [II, 5] (*Nicht mehr einzeln*) M. 4 —
- Die Akten des Karpus, des Pappylus und der Agathonike.** Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels. 1888. [in III, 3/4 M. 16 —]
- Der pseudocyprian. Traktat de aleatoribus,** die älteste latein. christl. Schrift ein Werk des röm. Bischofs Victor I. (saec. II). 1888. [IV, 1] M. 4.5
- Das Evangelienfragment von Fajjum.** 1899. [in V, 4 M. 17] (*Nicht mehr einzeln*)
- Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente.** 1890. [in VI, 3 M. 4.50]
- Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod und Wasser:** die eucharistischen Elemente bei Justin. 1890. [VII, 2] M. 4.50
- Die griech. Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältest. Kirchengeschichte.** 1892 [VIII, 4] (*Das letztere auch einzeln M. 4*) M. 5 —
- Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus.** Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. 1893. [IX, 2] M. 2 —
- Zur Überlieferungsgeschichte der altchristl. Litteratur.** 1894. [in XII, 1 M. 4 —]
- Zur Abercius-Inschrift.** 1895. [in XII, 4 M. 6.50]
- Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II.** v. Jahre 257/8. — Zur Petrusapokalypse. — Patristisches zu Luc. 16, 19. 1895. [XIII, 1] M. 3.50
- Das Edict des Antoninus Pius. — Eine bisher unbekannte Schrift Novatians.** 1895. [XIII, 4] M. 4 —
- Über den dritten Johannesbrief.** 1897. [in XV, 3 M. 7 —]
- Der Ketzer-Katalog d. Bischofs Maruta v. Maipherkat.** 1899. [in NF IV, 1 M. 5.50]
- Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“.** 1899. [in NF IV, 3 M. 10.50]
- Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente** als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. — **Patristische Miscellen.** 1900. [in NF V, 3] M. 5 —
- Diodor von Tarsus.** Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. 1901. [NF VI, 4] M. 8 —
- Über verlorene Briefe und Aktenstücke,** die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. 1902. [in NF VIII, 2]



[illegible]

6/22

FEB 22 1967

MAR 18 1970

165

H289m

24039

AUTHOR

Harnack, Adolf von	1851-1930	1851-1930	1851-1930
TITLE	Die Mission und Ausbreitung des Christentums.		
SUBJECT	Mission, Ausbreitung, Christentum		
AUTHOR	Harnack, Adolf von		
PUBLISHER	Verlag von G. Fischer, Jena		
PUBLICATION DATE	1924		
EDITION	1. Aufl.		
LANGUAGE	Deutsch		
COUNTRY OF ORIGIN	Deutschland		
COUNTRY OF ACQUISITION	Deutschland		
ACQUISITION DATE	1924		
ACQUISITION PRICE	10,-		
ACQUISITION SOURCE	Bibliothek		
ACQUISITION METHOD	Kauf		
ACQUISITION REFERENCE	1000		
ACQUISITION NOTES			
ACQUISITION COMMENTS			
ACQUISITION STATUS	In der Bibliothek		
ACQUISITION LOCATION	Bibliothek		
ACQUISITION DEPARTMENT	Bibliothek		
ACQUISITION DIVISION	Bibliothek		
ACQUISITION SECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		
ACQUISITION SUBSECTION	Bibliothek		

DATE LOANED		BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
FEB 69		R.L. Mugele	
MAR 4 '70		<u>S.P. Shank</u>	
MAR 30 '70		James A. Beck	

